

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

DE LA

NATURE ET DES LIMITES

DU

MONOTHÉISME ISRAÉLITE

D'APRÈS LES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 28 Juillet 1898, à 4 heures

PAR

Maurice ARNAL

PARIS

IMPRIMERIE DES ÉCOLES, HENRI JOUVE

45, rue Racine, 45

1898



Digitized by the Internet Archive
in 2026

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

DE LA
NATURE ET DES LIMITES
DU
MONOTHÉISME ISRAÉLITE

D'APRÈS LES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 28 Juillet 1898, à 4 heures

PAR

Maurice ARNAL



PARIS
IMPRIMERIE DES ÉCOLES, HENRI JOUVE
45, rue Racine, 45

1898

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. Ad. Lods, Président de la soutenance
MM. Ad. Lods, }
 SABATIER, }
 EHRHARDT, } Examineurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

A MON PÈRE

le docteur Arnal d'Annonay.

A MA MÈRE

A MON ONCLE

le pasteur Arnal de Dijon.

Témoignage de reconnaissance et d'affection.

OUVRAGES CONSULTÉS

- FR. BAETHGEN. — *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (1888).
- W.W. GRAF BAUDISSLIN. — *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* (1876).
- A. CARRIÈRE. — Art. dans la *Revue de Strasbourg* (1869).
- J. DARMESTETER. — *Les prophètes d'Israël* (1895).
- FUSTEL DE COULANGES. — *La cité antique*, 14^e édit., 1893.
- A. KUENEN. — *Religion nationale et religion universelle*, cinq lectures faites à Oxford et à Londres, 1882.
- PIEPENBRING. — *Théologie de l'ancien testament* (1886).
- E. RENAN. — *Histoire d'Israël*.
— *Études d'histoires religieuses* (3^e édit., 1858).
- ED. REUSS. — *La Bible* (1874-79).
- J. RÉVILLE. — *La religion à Rome sous les Sévères* (1884).
- H. SCHULTZ. — *Alttestamentliche Theologie* (4^e Aufl., 1888).
- R. SMEND. — *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1893).
- ROBERTSON SMITH. — *The Prophets of Israel* (1882).
— *Lectures on the religion of the Semites* (1894).
- B. STADE. — *Geschichte des Volkes Israel* (1887).
- MAURICE VERNES. — *Le prétendu polythéisme des Hébreux*
Bibl. Ec. Hautes Études, Sc. relig. t. II et III, (1891).
- J. WELLAUSEN. — *Reste arabischen Heidenthums* (2^e ausg., 1897).

DE LA

NATURE ET DES LIMITES

DU

MONOTHÉISME ISRAÉLITE

PREMIÈRE PARTIE

Nature du monothéisme israélite

« Sitôt qu'on essaye de porter un jugement sur la religion d'Israël, dit M. Hermann Schultz (1), on doit se poser la question : où est son originalité, le principe fondamental qui la distingue des autres religions ? Et alors se présente le monothéisme, l'exclusion de la connaissance et de l'adoration de dieux particuliers à côté du Dieu unique, dans le peuple d'Israël. Et, de fait, nous voyons dans les temps postérieurs, la puissance de la foi israélite con-

1. *Alttestamentliche Theologie*, p. 31.

centrée sur ce point, sur le *ehad* du Deuteronome (6, 4) qui était comme le mot d'ordre des martyrs. »

Il est incontestable que c'est la gloire de la religion des prophètes d'Israël d'avoir été monothéiste, d'avoir proclamé avec puissance qu'il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et gouverneur de l'univers, alors qu'autour de la Palestine, les peuples se prosternaient devant les œuvres de leurs mains, ou adoraient les forces de la nature. Mais ce n'est pas seulement dans le prophétisme israélite et dans le judaïsme que nous trouvons des croyances monothéistes (nous ne parlons pas du christianisme bien entendu). Après Israël, d'autres peuples ont cru à un Dieu suprême, à un Dieu unique.

La grandeur et l'honneur de la religion d'Israël, s'épuiseraient-elles alors dans le fait qu'elle a été la première à inaugurer le monothéisme ? — Cela assurément est un honneur et une marque d'élection divine du peuple juif qui devait être comme il en avait si bien le sentiment, un conducteur des nations. — Il semble pourtant qu'Israël puisse revendiquer un autre titre que celui d'être arrivé le premier à une forme théologique donnée, cette forme fût-elle le monothéisme. L'étiquette n'est pas tout, elle trompe quelque fois. Ce qu'il y a d'important, c'est ce qu'il y a derrière l'étiquette. Aussi croyons-nous que ce qui distingue Israël ce n'est pas seulement qu'il fut un peuple monothéiste avant les autres. Ce qui le distingue d'avantage, c'est l'origine toute morale et toute religieuse de son monothéisme, et sa nature toute pratique. Par là, nous affirmons qu'il y a d'autres façons d'arriver à la concep-

tion d'un Dieu unique, et nous soutenons contre Renan (*Etudes d'hist. relig.*, 3^e édition, p. 67), qu'il y a des variétés dans le monothéisme. C'est ce que nous allons essayer de montrer par quelques exemples historiques qui feront ressortir davantage la supériorité du peuple élu.

1^o D'abord, le monothéisme peut être le résultat de la *spéculation philosophique*. Il est alors le dernier aboutissant des efforts de la raison humaine en quête d'une explication des choses.

Quand l'homme se met à penser sur les phénomènes de l'univers, s'il cherche à les comprendre en les rattachant à leurs antécédents immédiats, son esprit n'est pas satisfait. Il faut que remontant la chaîne des causes secondes, il arrive à la conception d'une cause première. Cette cause première, tantôt par une hardiesse inconséquente il la projette dans les sphères transcendantes. Nous avons alors le dieu de Platon, l'Idée pure. Tantôt il la considère comme immanente au monde qu'elle produit. Elle est un élément subtil qui pénètre les choses, une force qui anime toutes les parties de l'Univers. C'est le dieu des stoïciens. Voilà comment la pensée philosophique aboutit à des conceptions monothéistes. — En Grèce, dans l'école ionienne matérialiste, Pythagore faisait déjà sortir le monde de l'Unité abstraite et mathématique. Dans l'école d'Elée, Xénophane croyait à un être suprême. Platon, dont nous avons déjà parlé, et Aristote étaient arrivés par un merveilleux effort de pensée à concevoir un dieu unique, origine et explication de toutes choses. Leur

monothéisme est très correct, celui d'Aristote surtout ; mais aussi qu'est-ce que ce Dieu qu'on nous propose ? Une pure abstraction. Aristote nous dit qu'il est moteur immobile du monde. De quel secours peut-il donc être pour la pauvre humanité en détresse qui réclame au contraire un Dieu agissant, un Dieu vivant. Comme cette abstraction froide nous laisse loin du Iahveh des prophètes qui dit à son peuple :

- « Ne crains rien car je suis avec toi ;
- « Ne promène pas des regards inquiets car je suis ton Dieu ;
- « Je te fortifie, je viens à ton secours,
- « Je te soutiens de ma droite triomphante.

(Esaïe 41/10).

et ailleurs :

- « Le ciel est mon trône
- « Et la terre est mon marchepied.
- « Quelle maison pourriez-vous me bâtir,
- « Et quel lieu me donneriez-vous pour demeurer ?
- « Toutes ces choses, ma main les a faites,
- « Et toutes ont reçu l'existence, dit l'Eternel,
- « Voici sur qui je porterai mes regards :
- « Sur celui qui souffre et qui a l'esprit abattu,
- « Sur celui qui craint ma parole ».

(Esaïe, 66/1-3).

2° Le monothéisme peut être encore le résultat de l'indifférence religieuse. L'Arabie avant l'Islam, Rome au

temps des Sévères nous offrent un exemple frappant de ce monothéisme que nous appellerons pour le distinguer un *monothéisme d'indifférence*.

a) Chez les Arabes avant Mohammed on trouve déjà le monothéisme. C'est une erreur de croire que la croyance en un Dieu unique ne date que du Coran.

« Rien n'est plus inexact, dit Renan, que de se figurer les arabes avant l'islamisme comme une nation grossière, ignorante, supestitieuse : il faudrait dire au contraire une nation raffinée, sceptique, incrédule (1). »

Et en effet, avant la réforme de son prophète, le peuple arabe était tombé dans la plus profonde indifférence religieuse. *Allah*, terme générique pour désigner la divinité (correspondant à *elohim* chez les israélites), était primitivement joint à un nom propre de dieu de tribu. Chaque tribu avait son dieu dans l'ancienne religion arabe. Quand parut Mohammed, de ces cultes de tribus il ne restait pas grand chose ; l'indifférence religieuse était extrême. Ce scepticisme eut une conséquence inattendue. Tous les « *allah* » particuliers se fondirent en un *Allah* unique, vague, impersonnel, plus ou moins adoré (2).

C'est cet Allah unique que Mohammed trouva dans l'héritage religieux de son peuple, et qu'il transforma à l'imitation de Iahveh, pour en faire le dieu personnel de l'islamisme.

1. *Etudes d'hist. relig.*, p. 231.

2. Voir J. Wellhausen : *Reste arabischen Heidenthums* 2^{te} ausg., 1897.

b) A Rome, au commencement du troisième siècle, si nous entrons dans l'oratoire de l'empereur Alexandre Sévère, nous y voyons les statues de Jésus, d'Apollonius de Tyane, d'Abraham, d'Orphée, d'Alexandre le Grand... etc. Que signifie cet assemblage étrange? Il signifie tout simplement que nous sommes à une époque de syncrétisme qui vient d'une profonde indifférence à l'égard des dieux nationaux. Il est convenu que tous les dieux se valent en tant qu'ils représentent chacun une manifestation individuelle de la divinité unique, ce qui est du pur panthéisme. « Le Dieu un est le même pour tous, dit le comte Goblet d'Alviella, dès lors qu'importe le nom qu'on lui donne. » Et on lui donne les noms les plus divers. On l'adore indifféremment sous les noms et selon les rites de Jupiter, de Mithra, de Sérapis, de Baal (1).

Ce monothéisme panthéistique peut témoigner d'une certaine religiosité comme le panthéisme en général. Mais c'est une religiosité singulièrement vague, qui touche aussi bien à l'indifférence.

3. — Nous arrivons ainsi à une troisième espèce de monothéisme, au *monothéisme religieux* qui provient de l'intensité de la foi. Ce monothéisme là, tout moral, tout religieux, tout pratique est en propre celui d'Israël, et par là il donne à la religion de l'Ancien Testament une place unique.

a) Il est si vrai de dire que cet élément *moral et religieux* est le fond permanent des croyances israélites, que

1. Voir : *Hist. de la relig. à Rome sous les Sévères*, par M. Jean Réville, p. 108, 118, 135, etc.

nous le trouvons déjà avec une extraordinaire puissance avant que le vrai monothéisme ne soit formé.

Alors même que Iahveh n'est incontestablement qu'un dieu de tribu, que l'on fasse toutes les hypothèses que l'on voudra sur son origine, que l'on suppose comme Ewald, Smend et Wellhausen, qu'il était primitivement un dieu naturaliste, il n'empêche que dès l'époque mosaïque, il apparaît comme un dieu moral, qui ne laisse pas impunis les péchés de son peuple, et parce qu'il est moral, il est un dieu *jaloux* qui ne supporte point d'autre adoration que la sienne, à côté de la sienne.

Ce caractère jaloux qui met déjà Iahveh tellement au dessus des autres dieux du polythéisme parce qu'il en fait le Dieu unique d'Israël, qui exclut le culte d'autres dieux, ce caractère originel et distinctif sera de la plus grande fécondité pour le développement des croyances futures. Il consacre dès maintenant le lien étroit du peuple avec son Dieu, et c'est la conception toujours plus intime et plus profonde de ce lien qui donnera naissance au monothéisme. Quand viendront les grands malheurs nationaux, alors qu'aux yeux du monde Iahveh semblera abandonner son peuple, celui-ci sentira plus que jamais le lien qui l'unit à son Dieu. Il rentrera en lui-même, il comprendra qu'il a rompu l'alliance sainte en se « prostituant aux idoles païennes » et qu'il reçoit justement la peine de son péché. Mais pour en arriver à faire son *mea culpa* et à voir dans les catastrophes de 722 et de 586 un châtimement céleste, l'âme religieuse du peuple élu aura dû être pétrie de nouveau et transformée. Israël aura dû comprendre

que si Iahveh est si jaloux qu'il ne peut supporter à côté de son culte aucun culte étranger, c'est qu'il est *saint*. Dès que cette notion de sainteté aura été saisie par les consciences, l'idée de la divinité, du même coup sera transportée dans une sphère supérieure. Comme dit Kuenen (*Religion nationale et religion universelle*, p. 93) :

« A partir de ce moment, il cesse d'y avoir entre Iahveh et les autres dieux une question de plus ou de moins, car il ne se trouve plus seulement fort au-dessus d'eux, mais très positivement en opposition avec eux. *Si Iahveh est Dieu, lui le saint, et en tant que saint, ceux-là alors ne le sont point.* En un mot, de la conception éthique de l'essence de Iahveh est sortie la foi en son unité. »

Un peu plus loin, Kuenen fait justement remarquer que en même temps que la *qualité* (sainteté) de Dieu est changée et purifiée, sa *quantité* pour ainsi dire est augmentée. Il n'est plus seulement le Dieu d'une tribu, le Dieu d'Israël, il est le Dieu de tous les peuples.

Et en effet, la conception de Iahveh comme Dieu saint et Dieu universel, seule cette conviction était capable d'expliquer les désastres nationaux, la ruine de la ville sainte, les souffrances, l'exil, l'humiliation en face de l'étranger. Avec la nouvelle foi les malheurs apparaissaient comme un châtiment du ciel pour les transgressions de la loi sainte ; et les auteurs humains de ces malheurs, les princes assyriens et babyloniens, n'étaient que des instruments de vengeance dans la main de Iahveh.

Nous n'avons voulu pour le moment qu'indiquer le mode de développement du monothéisme israélite. Dans la

seconde partie de ce travail on pourra en suivre de plus près l'histoire. Actuellement, il nous suffit d'avoir mis en relief l'origine toute morale et toute religieuse de ce monothéisme. C'est donc la *puissance de la foi* qui en dépit des malheurs, ou plutôt à cause d'eux, a transformé l'ancien dieu national (déjà bien différent des autres dieux du polythéisme, puisqu'il est moral) en un *Dieu unique et saint*.

b) Un autre caractère qui distingue tout à fait le monothéisme israélite, nous l'avons dit plus haut, c'est qu'il est essentiellement *pratique*. La spéculation n'a jamais été le fort de l'Israélite. Même quand il s'est mis à penser sur Dieu et sur ses attributs d'éternité, d'infinité..., etc., cela n'a jamais été en métaphysicien mais en homme pieux qui réfléchit sur sa foi.

Dans le champ inépuisable que la notion de Dieu offre à la spéculation, les philosophes païens, eux, sont allés bien plus loin qu'aucun des écrivains sacrés de l'Ancien Testament. Pour Israël, Jahveh est avant tout une force vivante, personnelle, non une entité métaphysique, et ainsi, comme dit Robertson Smith (1) « une foi vivante était possible en dépit de beaucoup de vague et d'hésitation sur les points même de la conception de la divinité qui selon notre manière de voir paraissent plus centraux. »

Avec ce point de vue pratique, l'ancienne idée du Dieu jaloux qui veut être le seul Dieu d'Israël et qui est supérieur à tous les autres, cette idée paraissait absolument

1. *Proph. of Israel*, p. 63.

uffisante, et pour le but pratique de la religion, elle avait presque la valeur d'un monothéisme. C'est ainsi que les prophètes quand ils ont conçu l'idée d'un Dieu de l'Univers, ne se perdent pas dans des dissertations métaphysiques sur ce Dieu unique. Ce qu'ils ne déçoient de prêcher à leur peuple c'est un Dieu vivant, un Dieu tout-puissant, un Dieu saint. Et ce n'est pas dans leur raison seulement qu'ils ont trouvé que Dieu possédait la vie, la puissance, la sainteté, c'est avant tout dans leur conscience. Dieu s'est révélé à eux, a parlé à leur cœur, et de l'abondance du cœur ils prophétisent :

« Le lion rugit : qui ne serait effrayé ?

« Le Seigneur, l'Eternel parle, qui ne prophétiserait ?

(Amos, 3/8).

Le but qu'ils poursuivent de toute leur force, ce n'est pas que le peuple d'Israël ait certaines idées rationnelles sur Dieu, mais qu'il ait une vie conforme à la foi qu'il professe, qu'il se convertisse et réforme ses mœurs. Le point de vue pratique est toujours au premier plan.

DEUXIÈME PARTIE

Limites du monothéisme israélite.

CHAPITRE I

DES ORIGINES POLYTHÉISTES DE LA RELIGION D'ISRAËL.

§ 1. — *Hypothèses émises sur les origines du monothéisme israélite.*

Écartant tout *a priori*, nous nous proposons dans ce chapitre d'établir ce fait qui pour nous résulte de l'étude des documents bibliques, à savoir que l'ancien Israël a eu des rapports avec le polythéisme et que le monothéisme juif est une fleur sortie du vieux sol polythéiste des origines.

Il sera intéressant auparavant de rappeler deux thèses célèbres sur la question des origines de la théodicée juive : l'une qui est encore celle de la théologie catholique et qui a été brillamment soutenue au sein de l'église romaine dans le commencement de ce siècle. Selon elle, le monothéisme aurait été la conception de toute l'humain.

nité à l'origine. Israël seul, aurait gardé le dépôt sacré et serait resté fidèle.

Une autre thèse bien connue, autour de laquelle on a beaucoup débattu est celle de Renan. D'après lui, l'idée monothéiste était innée à la race sémitique dans laquelle n'ont pris naissance les trois grandes religions monothéistes, le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. L'exp-professeur du Collège de France expliquait cette disposition du patriarche sémite par le milieu dans lequel il vivait. « Le désert est monothéiste », selon la fameuse expression de Renan.

Malheureusement, ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne sont confirmées par les faits. Plus on étudie les religions et plus on constate que le monothéisme n'arrive qu'au terme de l'évolution. Les plus anciens documents nous font clairement entrevoir que la multiplicité des êtres divins est générale aux origines. Les sémites ont subi la loi commune, et le prétendu monothéisme sémitique n'a jamais existé. C'est ce que démontre d'une manière irréfutable et magistrale le professeur de Greifswald, M. Friedrich Baethgen qui ne pourra certes pas être soupçonné de partialité et de témérité dans ses affirmations (1). La première partie de son ouvrage nous présente un tableau de panthéon sémitique qui ne fait pas l'effet d'être pauvre du tout. Jamais M. Baethgen n'a rencontré d'allusion à une divinité primitive universelle. Par tout des dieux et des déesses.

1. Fr. Baethgen, *Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte*, 1888.

Pour ce qui est spécialement d'Israël, il ne semble pas qu'il ait évité la forme religieuse qui s'est rencontrée à l'origine de toutes les histoires nationales, et que plus heureux, au début, que les autres peuplades sémitiques, il n'ait connu à un degré ou à un autre le polythéisme. Reuss, Kuenen, Wellhausen et leur école soutiennent la thèse du polythéisme primitif d'Israël. « La religion d'Israël, dit Kuenen (1), était originairement le polythéisme ». Kuenen admet qu'au ^{vin}^e siècle Iahveh est le dieu unique d'Israël, mais dans les luttes continuelles des prophètes contre le polythéisme, il ne voit que des efforts énergiques pour substituer au polythéisme naturel de la nation une conception plus haute de la religion et du culte de Iahveh. Ce polythéisme de la masse du peuple, continue le théologien hollandais, ne peut être considéré comme d'origine postérieure ; tout porte à admettre au contraire qu'il est un héritage du passé. Du reste, cette idée d'un progrès et d'un développement dans la pensée et dans les institutions religieuses, idée que l'on serait en droit d'admettre *a priori*, semble confirmée par certains faits historiques, que nous nous réservons d'examiner plus loin.

Pfleiderer enfin, dans la première édition de sa *Philosophie de la religion*, p. 336, dit que les hébreux, originairement, avaient partagé la religion polythéiste naturiste des sémites.

Toutes ces attaques contre la thèse du monothéisme primitif d'Israël, provenant de personnalités scientifiques

1. *Godsdienst van Israel*, t. I, p. 222.

si éminentes, sont bien faites pour nous engager à fouiller nous-même dans le dédale des vieilles croyances hébraïques, en quête d'une réponse à cette question qui nous occupe : Est-il légitime de parler d'un polythéisme des anciens israélites ? Le monothéisme juif a-t-il ses racines dans un polythéisme originel ?

§ II. — *Traces de croyances polythéistes dans l'Ancien Testament.*

Nous devons observer d'abord que la tradition juive semble bien avoir conservé le souvenir positif d'un ancien temps de polythéisme ; certains passages de l'Ancien Testament sont très catégoriques à cet égard, et les faits qu'ils rapportent paraissent d'autant plus probants qu'ils sont en désaccord avec l'idée qui voulait que le culte du Dieu unique eût été transmis d'Abraham à Moïse (Jos. 24/2,14,15 ; Ezech. 16/3 ; 20/7,8...)

D'ailleurs, ces données de la tradition paraissent confirmées par la critique interne des documents israélites. On trouve en effet dans ces documents, comme nous allons le voir, la trace manifeste de cultes inférieurs, de croyances animistes et polythéistes. Certainement ces traces sont plus ou moins visibles, elles n'ont pas une portée égale. Souvent ce ne sont que des indices ; mais pour qui veut reconstituer le passé les moindres indices ont de la valeur et aucun ne doit être laissé dans l'ombre.

a) Remarquons d'abord que ces croyances poly-

théistes nous sont *attestées* dans un passage très ancien de Josué 24; 2,14,15.

b) Les passages parlant d'*autres dieux* se rencontrent constamment. Iahveh est mis en parallèle avec ces autres dieux.

Certainement un grand nombre de ces passages sont poétiques. Dans la langue des prophètes ce serait un abus que de prendre à la lettre de simples formes de rhétorique qui n'impliquent pas la croyance à plusieurs dieux.

Les expressions postérieures du genre dont nous parlons s'expliquent soit comme traduction du point de vue des païens, soit comme personnifications poétiques (1).

Mais à côté de ces passages, il en est qui contiennent l'interdiction d'adorer d'autres dieux et qui sans affirmer ou nier leur existence semblent, du moins, impliquer la croyance à leur existence (Ex. 20,3; 23,13; Deuter. 5,7).

Nous ne savons rien de ces *elohim aherim*, pourtant les interdictions contenues dans les passages ci-dessus, ne seraient pas si formelles si Israël n'avait jamais servi les faux dieux.

On peut encore invoquer un document très ancien qui semblerait montrer que le vieil Israël croyait à l'existence de plusieurs dieux. Iahveh est le plus grand, voilà tout. « Qui est comme toi parmi les dieux, ô Iahveh? » dit Moïse dans le cantique qu'il chante à l'Eternel après le passage de la mer Rouge (Ex. 15/11). Dans Ex. 18/11, le beau-père de Moïse, Jéthro tient un langage

1. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, p.146 p. 147 p. 149.

semblable : « Je reconnais maintenant que l'Eternel est plus grand que tous les dieux ».

c) Parmi les arguments qui militent en faveur du polythéisme des hébreux, Kuenen et Baudissin (1) notamment mettent au premier rang *le pluriel Elohim*.

« Le pluriel qui désigne le Dieu unique des temps postérieurs *Elohim*, donne à entendre, dit Baudissin, que le Dieu unique, dans la religion de l'Ancien Testament est la fusion d'une pluralité de dieux, et ainsi s'établit le polythéisme primitif ». Donc, au commencement, *Elohim* n'aurait été que la somme de plusieurs divinités, la synthèse des *elohim* ou des esprits, ce qui est la même chose, (I Sam. 28/13) répandus dans la nature.

C'est aussi la thèse de Renan (2). Pour lui le monde est rempli d'esprits (*elohim*) semblables aux *djinns* des arabes probablement. Un *eloh* ne se distingue pas d'un autre *eloh*, si bien que tous les *eloh* agissent comme un seul et que *Elohim* se construit avec un verbe au singulier. Mais, on le voit, Renan tout en établissant comme Baudissin qu'*Elohim* est la somme des *eloh*, ne conclut pas à un polythéisme primitif comme le théologien allemand. Loin que Renan trouve dans la croyance à ces *elohim* primitifs le témoignage d'un état religieux inférieur, il ne peut assez louer et admirer le spiritualisme élevé de l'antique Israël. Dans le même volume I de l'*Hist. d'Isr.* p. 86, il soutient (et nous soutenons énergiquement

1. *Studien* t. I p. 55.

2. *Hist. d'Israël*, tome I, p. 30.

le contraire) que « le progrès religieux consistera à revenir de Iahveh à Elohim, à corriger Iahveh, à lui retirer ses traits personnels pour ne lui laisser que l'existence abstraite d'Elohim.... Le monde est devenu déiste, c'est-à-dire élohiste et non jahviste ».

Que les *eloh* (dont la somme pour Renan et Baudissin a fait *Elohim*) soient des idoles matérielles ou de purs esprits, la question essentielle n'est pas là. Il s'agit avant tout de savoir si l'on peut voir dans le pluriel *Elohim* un témoignage du polythéisme primitif, si Elohim est la synthèse des divinités particulières.

A ces questions Baethgen répond que la thèse de Baudissin est logiquement et grammaticalement très possible, mais qu'elle n'est pas prouvée. Du pluriel Elohim on ne peut pas conclure nécessairement au polythéisme primitif d'Israël.

1° D'abord, aussi loin que nous remontons, nous retrouvons cette forme plurielle (*Elohim*) pour parler d'un seul dieu :

Juges 11/24 (Camosh, ton *elohim*.....)

I Sam. 5/7 (Dagon, *elohim* des gens d'Asdod).

I Rois 11/3 (Astarté, *elohim* des sidoniens).

II Rois 1/2; 3/6 (Baal Zebub, *elohim* d'Ekron).

Isaïe 37/38 (Nisrok, *elohim* de Saucherib).

2° Mais, et ceci est très important, à supposer que les anciens hébreux aient eu un mot (*elohim*) pour exprimer la somme de leurs dieux, ils devaient alors auparavant avoir un mot au singulier pour désigner chacune de ces divinités, un membre unique du Grand Tout (*Elohim*),

avant que ce Grand Tout existât, car M. Baudissin admet bien qu'il n'a pas toujours existé pour l'ancien Israël.

Malheureusement cette forme originelle d'*Elohim* au singulier n'a jamais existé. La langue hébraïque connaît bien une forme *eloh*, mais ce singulier appartient à une époque postérieure. Il est de création récente. C'est *eloh* qui est tiré d'*elohim*, et non pas *elohim* qui est tiré d'*eloh*. (Baethgen. *op. c.* p. 135).

3° Une remarque qui n'est pas sans portée, c'est que la langue hébraïque emploie le pluriel non seulement pour désigner une somme d'unités, mais pour exprimer l'étendue, la grandeur, le sublime. Deux exemples caractéristiques de ce fait sont les mots *shamaïm* et *maïm*, deux pluriels employés comme des singuliers et qui n'ont pas de singulier usité. L'étendue et la majesté de la voûte céleste, l'étendue et la souveraineté des mers valaient bien un pluriel. Combien plus la divinité elle-même. Il faut noter d'ailleurs qu'*Elohim* se construit toujours avec des adjectifs et des verbes au singulier, sauf quand il exprime des dieux étrangers.

Nous nous sommes attardés un peu longuement sur la discussion du mot *elohim*, parce qu'il est généralement considéré comme un argument d'un très grand poids en faveur du polythéisme primitif. En définitive, la démonstration rencontre encore quelques difficultés. Mais si le pluriel *elohim* n'est pas tout à fait aussi convainquant qu'on l'a dit, nous verrons ailleurs des indices plus sûrs.

d) Nous devons mentionner à part un texte très caractéristique et qui nous ramène à des conceptions pri-

mitives : Gen. 18/1-11. Il nous montre une *pluralité représentant Dieu*.

Quelques dogmaticiens ambigus de prouver leurs doctrines textes en main, ont vu là une preuve évidente de la Trinité. A ceux-là on ne peut faire le reproche de se perdre dans les nuages de la métaphysique. Ils s'appuient sur des données d'expérience suffisamment sensible. Quant à nous, nous nous contenterons de dire à propos de ce texte (Gen. 18/1-11) qu'il ne favorise pas la thèse de la croyance primitive à l'unité de la divinité.

e) Les *elohim* forment des familles d'êtres divins. Dans les mythologies sémitiques, les divinités étaient par couples et avaient des enfants (Gen, 6/2, 4), les *benei elohim*. Plus tard, ces *benei elohim* devinrent de simples esprits célestes (Job 1/6 ; 2/1) s'effaçant devant la souveraineté du Dieu unique. Tout cela est venu travailler avec l'influence mazdéenne pour donner naissance à l'angéologie qui ne se développera complètement que dans le judaïsme. Les récits de Gen. 28/12 ; 32/2 qui nous parlent des *maleakei elohim*, des messagers d'*Elohim*, sont, eux, l'écho de traditions anciennes.

f). *Traces de cultes séculaires*. — On peut invoquer en premier lieu l'expression *Iahveh sebaoth* (Iavheh des armées) que nous retrouvons si souvent dans l'Ancien Testament. Delitzsch a essayé de montrer que comme les Israélites n'étaient pas par essence un peuple guerrier, Iahveh ne devait pas être le Dieu d'une armée de combattants. Originellement, dieu de la nature, il devait être dieu de l'armée des cieux, c'est-à-dire dieu solaire.

Pourtant nous ne voudrions pas trop nous hâter de conclure avec Delitzsch, car si Israël n'est pas par essence un peuple guerrier, ce que nous lui accordons, depuis l'exode, nous le voyons cependant continuellement dans les combats ; guerres de tribus ou luttas plus tard avec les grands empires de l'Est, Israël a pris souvent les armes, et invoquant Iahveh avec la conviction qu'il était le plus puissant d'entre les dieux il attendait de lui la victoire. On trouve à chaque instant cette expression : « Qui est comme toi parmi les dieux ? » expression qui est la constatation de la souveraineté de Iahveh qui donne à son peuple la victoire sur ses ennemis. Le chant guerrier de Debora (Juges 5) est caractéristique à cet égard.

Mais nous allons trouver des traces plus manifestes de cultes sidéraux. Nous constatons d'abord que la lune semble bien avoir été l'objet d'un culte de la part des anciens israélites. En effet la fête de la *nouvelle Lune* (*hodesh*) paraît remonter à une époque très ancienne, à la période nomade. C'était une fête très importante. On choisissait précisément ce jour là pour faire des sacrifices annuels de famille (I Sam. 20/5, 6). Au temps des prophètes du huitième siècle, le « *hodesh* » était une des plus grandes cérémonies du jahvisme (Osée 2/13; Amos 8/5). Il faut convenir que le rôle astronomique des nouvelles lunes qui fixèrent le calendrier juif ne suffit guère à expliquer les cérémonies religieuses du « *hodesh* ». A l'origine la lune pouvait bien être une déesse.

Les plus anciennes législations passent sous silence la

fête de la nouvelle lune (Livre de l'alliance; Deutéronome), peut-être intentionnellement, à cause des pratiques païennes qui y restaient attachées. Elle retrouve ses droits avec Ezéchiel et le *C. S.* qui si souvent ont placé au centre de la religion des éléments hérités du paganisme sémitique, et que le jahvisme des prophètes avait éliminés ou transformés.

Une autre fête lunaire est la fête du *sabbat* (*shabbath*). Du reste les fêtes de la nouvelle lune et la fête du sabbat sont constamment associées dans les écrits bibliques (*II Rois* 4/23 ; *Osée* 2/13 ; *Esaïe* 1/13 ; 66/23 ; *Ezech.* 46/3 ; 45/17). Le rituel des deux fêtes était le même. Tout cela nous confirme bien dans notre opinion que nous avons affaire à une fête lunaire. D'ailleurs, le sabbat qui se renouvelle tous les sept jours correspond bien à l'une des phases de la lune. Les babyloniens qui avaient aussi une fête du septième jour, en avaient quatre par mois, une par lunaison. Probablement la fête de la nouvelle lune était considérée comme le principal sabbat du mois.

Encore une fois, une telle importance donnée à des fêtes lunaires s'explique parfaitement si à l'origine la lune était considérée comme une déesse, et l'on sait les cultes qui lui furent rendus dans le monde sémitique, soit à Babylone, soit en Phénicie, soit à Carthage.

g) Traces d'un culte des morts. — Le culte des morts se retrouve à l'origine de toutes les religions. Peut-être n'est-il pas primaire ; l'adoration des forces de la nature le précède-t-il ? En tous cas on le trouve dans les commencements.

Lorsque l'homme primitif vit le cadavre inerte et insensible de son compagnon de vie, devant le mystère de la mort qui nous trouble, nous pouvons comprendre son trouble à lui et sa frayeur. Ce que nous ne pouvons comprendre nous domine et nous écrase. Cette chose mystérieuse qui est la mort, grandit le mort. Pour l'homme enfant il devient dieu. Sur cette question intéressante du culte des morts, M. Fustel de Coulanges est inépuisable en réflexions aussi documentées que suggestives (1).

Nous avons toutes les raisons de croire que les hébreux ont partagé ces croyances universellement répandues, que les morts étaient des dieux et qu'on leur devait un culte.

1° D'abord nous trouvons le nom d'*elohim* employé en parlant des morts (I Sam. 28/13, 14). C'est une première constatation dont on ne peut pas nier la grande importance.

2° Nous trouvons aussi des usages funéraires, des *sacrifices aux morts*, pratiqués jusqu'à une époque récente (2 *Chron.* 16/14), des *repas funéraires* (Jérém. 16/7) comme il s'en voit encore, même en France dans certaines contrées, dans les Cévennes notamment où nous sommes en présence d'une tradition évidemment incomprise. Une coutume religieuse d'origine païenne s'est conservée ; mais sa signification s'est perdue. Cette signification devait être de réaliser la communion avec la mort. On

1. *La cité antique*, par Fustel de Coulanges, p. 15-16, 168-170, 177. Böttcher : *De inferis* I, (Dresde 1816). F. Schwally : *Das Leben nach dem Tode* (Giessen, Ricker, 1892).

partageait le repas avec lui comme le juif partageait son offrande avec Iahveh (Juges 6/18-22). Le repas sacré auquel la divinité prenait part comme convive en face des croyants était une manière de réaliser la communion entre ceux-ci et la divinité.

Les *incisions pour les morts* mentionnées et condamnées par Jérémie sont encore une autre façon de communier avec eux. On leur offre son sang. C'est la communion la plus étroite matériellement parlant. Le point de vue n'est pas encore très spiritualiste. De même c'était un usage de faire des *offrandes de cheveux* aux morts. C'est ce que nous apprennent les interdictions réitérées du jahvisme à ce sujet (Deuter. 14/1-2 ; Lévit. 19/27,28 ; 21/5 ; Jer. 16/6 ; Ezéch. 24/17).

3° Les *tombeaux étaient des lieux sacrés*. On y dressait une *massébah*, ou on y faisait un *gal* (Gen. 35/20).

4° De même qu'on consultait les dieux, on *consultait aussi les morts* auxquels on accordait un savoir surhumain. On les consultait soit en passant la nuit dans un sépulcre pour avoir un songe (Esaïe 65/4), soit en faisant évoquer le mort (1 Sam. 28/7,8,12).

5° Les morts avaient leurs images.

Les *theraphim* représentaient apparemment, comme l'a montré Neubauer, l'image des ancêtres. Chaque famille devait avoir ses *theraphim*, ses *dieux lares* (1) auxquels elle offrait un culte (Juges 17/5, 12, 13 ; Gen. 31/19, 30). Pour soutenir la thèse que les *theraphim* représentent les

1. *La Cité Antique*, par Fustel de Coulanges, p. 28, 29-31. 31-38.

morts, on a fait des rapprochements ingénieux entre *theraphim* et *rephaïm* (1) (les ombres des morts dans le *Sheôl*).

Mais après tous les indices que nous avons relevés, ce qui nous paraît un argument très fort en faveur de l'existence d'un culte des morts dans l'ancien Israël, c'est l'acharnement toujours croissant avec lequel le jahvisme a proscrit les rites funéraires ; Pour le *C. S.*, cadavres et scépulcres sont choses impures et souillées (Nombres 19/16). Cette aversion est le sentiment naturel d'un prétendant qui a reconnu un rival. Les législateurs jahvistes ont vu dans le culte des morts les restes d'une religion rivale. Avec ces idées, on comprend qu'Israël ait eu tant de peine à s'habituer à l'idée que Iahveh es souverain jusque dans le séjour des morts. Le *Sheôl*, en effet, forme un empire tout-à-fait différent et rival de ce lui de Iahveh. Ce n'est qu'à une époque postérieure qu'on trouvera des expressions comme celle du psalmiste : « Si je me couche au « *Sheôl* » t'y voilà ». Ps. 139/8).

En définitive, il ressort de l'examen des textes que nous avons cités et dont certainement le nombre pourrait être grossi, que l'ancien Israël a eu des rapports flagrants avec le polythéisme. Certains savants, et parmi eux M. Maurice Vernes, concèdent que si l'ancienne religion israélite n'a pas été polythéiste, elle a été idolâtrique. Il nous semble que c'est faire une distinction bien subtile, car c'est prêter aux anciens israélites une puissance

1. Le mot *rephaïm* vient de *raphah* (faible, inconsistent).

d'abstraction qui n'est guère familière aux peuples primitifs. S'il est vrai que dans les temps reculés ils se prosternaient devant les œuvres de la nature ou devant les œuvres de leurs mains, il nous est difficile de penser que derrière l'objet sensible c'était le Dieu spirituel et éternel qu'ils adoraient.

Pour ne pas allonger outre mesure ce chapitre déjà bien long sur les anciennes croyances d'Israël, nous nous sommes abstenus de citer toute une série de documents bibliques qui témoignent d'un vieil animisme hébraïque.

Ces documents, que l'on peut trouver d'ailleurs réunis dans toutes les théologies bibliques de l'Ancien Testament, nous attestent la vénération d'objets naturels tels que : pierres sacrées, arbres sacrés, sources sacrées, montagnes sacrées, et d'objets fabriqués comme la *massabah*, le *gal*, l'*asherah*, le *bamah*, l'*éphod*, les *theraphim*.

CHAPITRE II

IAHVEH, DIEU NATIONAL D'ISRAËL.

D'après la tradition, Israël en tant que nation serait né avec la sortie d'Égypte, et en même temps que le peuple, aurait apparu sa religion. A la prendre sans en serrer les termes de trop près, nous avons toutes les raisons de croire que cette tradition correspond aux faits.

A proprement parler, Israël comme nation ne naîtra que plus tard ; même à l'époque des Juges, les tribus israélites auront une vie tout individuelle encore, et lutteront chacune de son côté pour conserver leur conquête. Ce serait une erreur aussi de croire que la religion d'Israël date tout entière de l'Exode. Il n'y a pas eu création *ex nihilo*, et les croyances des *benei Israël*, sont plus anciennes que le désert. Pourtant, il est un fait certain, c'est que à ce moment là Israël a reçu une poussée puissante en avant. L'âme de ces tribus de pasteurs a été transformée sous l'influence d'une personnalité extraordinaire : Un sentiment nouveau s'est éveillé, le sentiment national, et ce sentiment a trouvé un appui inattendu dans le renouvellement de la conscience religieuse de la masse, laquelle a une confiance absolue dans le Dieu libérateur

de la servitude. Entre ce Dieu et les tribus israélites il se crée dès lors un lien étroit et plein de promesses. Pour tout dire, en même temps que s'éveille la conscience nationale, naît l'idée d'un dieu national.

C'est ce nouveau contenu de l'âme israélite, ce sont les nouvelles croyances de ces bergers fuyant le pays de Gosen, que nous allons examiner maintenant.

Disons auparavant que c'est à ce moment de l'histoire, nous le croyons, que se trouvent les dernières racines *historiques* du monothéisme israélite. De la conception d'un dieu national à l'idée d'un Dieu universel, théoriquement il y a un abîme, pratiquement il n'y a qu'un pas, et nous ne devons pas oublier que pour Israël la question religieuse n'est pas une question de théorie mais de pratique uniquement, une affaire de vie.

§ I. — *Origine simultanée du Jahvisme et de la nation,*

Nous avons dit, que les origines du Jahvisme étaient intimement liées à l'éclosion de l'esprit national. Tâchons donc de saisir cet esprit national à son éveil.

Avant le temps de l'oppression égyptienne, les tribus ne formaient pas encore un peuple. Originaires du désert de l'Arabie, elles étaient venues dans le pays de Gosen parce que c'était un pays de pâturages. Là, sous la suzeraineté du pharaon elles conservaient leurs mœurs et leur langue.

Un pharaon connaissant mal l'esprit d'indépendance de ses vassaux, voulut les associer complètement à ses sujets égyptiens. Il y avait là quelque chose qui blessait la fierté du nomade.

Moïse, un des enfants d'Israël, douloureusement atteint par les souffrances de ceux de sa race, les poussa à la résistance, les persuada qu'ils avaient avec eux un Dieu autrement puissant que celui des Egyptiens, et que ce Dieu les soutiendrait dans leur révolte car il voulait faire d'eux un grand peuple. Ce Dieu n'était pas un Dieu de loin, mais un Dieu personnel, vivant, agissant. C'est l'expérience que Moïse avait faite en lui-même, dans sa conscience, et c'est l'expérience qu'il voulait faire faire aux siens. Dès lors, comme dit M. le professeur Lods, il ne s'agissait plus seulement d'une guerre d'indépendance mais d'une guerre de religion. Si Moïse disait vrai, Dieu devait montrer sa sollicitude pour Israël en lui accordant des victoires ; et c'est par des victoires et des prodiges qu'Il devait prouver son pouvoir.

Avec ces convictions les hébreux quittent le pays d'Egypte. Dès l'exode, le Dieu de Moïse leur vient en aide et leur montre sa puissance. Au Sinaï Il se révèle d'une façon éclatante et fait connaître son nom, Iahveh. Les tribulations et les victoires du désert ne font que resserrer les liens de Iahveh avec son peuple. Enfin l'entrée en Canaan, la conquête du pays sur les populations ennemies montrent encore une fois aux israélites que Iahveh est avec eux et que c'est un Dieu fort.

Ainsi donc, l'identité de la race, une longue communauté de souffrances au pays de la servitude, et au « pays de la soif » comme Renan appelle le désert (*Hist. d'Israël*, tome I, p. 172). une longue communauté de victoires, depuis la marche triomphale de l'exode jusqu'à la

conquête et à l'établissement définitif ; la formation d'un même groupe religieux, la maison de Iahveh ; une solide *Heimath* comme dit Smend, tels sont les liens qui unissent maintenant les tribus. Ce sont ces liens qui vont les rapprocher pour former dans la suite une nation. Dans la suite seulement, car jusqu'au temps de la royauté on ne peut guère parler de nation au sens propre du mot. Il n'existe pour le moment qu'une agglomération de tribus de même race avec un même passé, ainsi que nous l'avons vu, mais indépendantes les unes des autres, sans lien visible. De lien véritable, il n'y en a pas d'autre que celui d'une commune confiance en Iahveh. C'est par Iahveh et autour de Iahveh seul que s'est faite et s'est maintenue l'union des tribus, et si un lien si idéal a pu résister à toutes les épreuves de la route depuis l'Égypte jusqu'à Canaan c'est que le même envoyé de Dieu qui par sa foi vivante l'avait créé, l'a aussi maintenu par son énergie, par son ascendant, par sa foi en Iahveh.

Nous avons tenté de reconstituer dans un aperçu rapide les origines du Jahvisme d'après les documents que l'Ancien Testament nous a conservés de cette période. Si notre reconstruction est exacte elle nous aura montré que :

1° *Moïse est le père du jahvisme*. Nous sommes persuadés en effet, parce que c'est une expérience historique que comme toutes les grandes conquêtes religieuses le Jahvisme n'est pas le produit du travail de la masse mais la création d'un homme de Dieu, d'un homme extraordinaire qui a laissé une empreinte ineffaçable dans la conscience d'Israël, d'un réformateur qui parle avec une au-

torité qui fait ployer tous ceux auxquels il s'adresse parceque Dieu lui a parlé et qu'il parle au nom de Dieu.

2^e *L'esprit national est intimement mêlé au jahvisme.*

— Le cantique de Déborah (le plus ancien monument de la littérature hébraïque, probablement du xii^e siècle), ce chant de guerre d'un sauvage lyrisme, nous montre bien que c'est Iahveh qui soufflait au cœur de son peuple l'enthousiasme patriotique féroce qui le poussait au combat et à la destruction de tous ses ennemis. C'est Iahveh lui-même qui fait la guerre, son peuple vient seulement à son secours (Juges 5. 23).

§ II. — *Iahveh est un dieu national.*

Après ce qui a été dit des origines du Jahvisme, nous ne devons pas nous étonner que le Dieu de la conquête le Dieu de l'établissement en Canaan ait été un *Dieu purement national* et non un Dieu universel.

Nous constatons en effet pendant la période dont nous parlons que Iahveh est seulement le Dieu d'Israël et qu'il n'est nullement exclusif d'autres divinités chez les peuples voisins. Il faudra attendre jusqu'au viii^e siècle, jusqu'à l'époque des grands prophètes pour trouver en Israël la croyance à un Dieu universel, et encore cette croyance ne sera-t-elle l'honneur que d'une élite religieuse. C'est la prédication prophétique qui créera cette croyance, en coupant le lien qui unit d'une façon si exclusive Iahveh et la nation.

Pour le moment, les vues sont plus restreintes. Pendant toute la période des Juges et pendant une bonne partie de la royauté, le Dieu d'Israel est un, c'est-à-dire qu'il est, en principe tout au moins, le seul adoré dans toute la nation, mais il est un à côté des autres (1). Chaque peuple a son dieu ou ses dieux : Moab a Camosh (Juges 11/24 ; Rois 11/7 ; Nombres 21/29 ; Jer. 48/46) ; Ammon a Milcom (*I Rois* 11/5,33) ; les Philistins ont Dagon, Israel a Iahveh (Juges 11/24)..... et le pouvoir de ces dieux ne semble guère s'étendre en dehors du territoire habité par leur peuple (Juges 11/24)

Nous avons vu, il est vrai, la puissance de Iahveh s'exercer en dehors de Canaan. Il a été avec Israel en Egypte, dans le désert. Il est même venu en aide aux Syriens (2 Rois 5/1 ; 8/7) mais c'est toujours comme quelque chose d'extraordinaire. Et puis c'est par procuration en général que Iahveh agit au dehors par l'intermédiaire de son *maleak* (Gen. 46/4 ; 31/11, 13 ; 24/7 ; Nombres 20/16). — Quoiqu'il en soit cette tendance du vieil Israel à briser les cadres d'un particularisme étroit est d'autant plus digne d'admiration, et montre d'autant plus tout ce que Dieu a déposé de richesses dans l'âme de ce peuple, que ces tendances sont le monopole du peuple élu. Et ce n'est pas à la suite de réflexions logiques que les Israélites en arrivent là, mais uniquement par l'énergie de leurs convictions religieuses : jusqu'en pays étranger ils ne peuvent échapper au sentiment de la présence de Iahveh. M. Stade dans le premier volume de son *Histoire d'Israel*

1. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I ; p. 428.

fait bien ressortir tout ce qu'a de fécond pour le dogme cette intensité de la foi religieuse du peuple hébreu.

Malgré ces tendances à l'universalisme, depuis la conquête, la Palestine est devenue en propre l'héritage et la maison de Iahveh. On pourrait dire qu'il s'y est installé définitivement. Dans tous les cas, c'est là en Canaan, presque exclusivement qu'il se trouve. Si l'on sort du pays, on est chassé loin de sa face, (1 Rois 17 / 18, 23), on doit émigrer vers d'autres dieux (1 Sam. 26/19). Dans le pays de Moab, la colère de Camosh peut devenir dangereuse pour Israël (2 Rois 3/27). En dehors de la Palestine il est impossible de servir Iahveh. Tout au plus peut-on faire le vœu de lui offrir un sacrifice, mais pour accomplir le vœu, nécessité est de retourner en Canaan. C'est ainsi qu'étant à Gueshur en Syrie, Absalom fait un vœu à l'Éternel, mais il va tout exprès à Hébron pour l'accomplir (2 Sam. 15/7,8).

Une autre solution s'offrait encore à l'adorateur de Iahveh sur un territoire étranger, c'est celle que pratique Nahaman le chef de l'armée du roi de Syrie. Il reconnaît qu'il n'y a point de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël, et il dit à Elisée : « permets que l'on donne de la terre à ton serviteur, une charge de deux mulets ; car ton serviteur ne veut plus offrir à d'autres dieux ni holocaustes ni sacrifices, il n'en n'offrira qu'à l'Éternel (2 Rois 5/17). Quest-ce à dire, sinon que Nahaman veut construire avec cette terre un autel à Iahveh et que cette terre est la condition indispensable pour que le culte de Nahaman soit efficace. Pour lui, le Dieu d'Israël est toujours, selon

une énergique expression de Kuenen que nous trouvons dans un article de M. le professeur Carrière, « un dieu attaché à la glèbe. (1) »

On ne peut comprendre cette limitation de l'action de la divinité à un espace de territoire déterminé, que si la divinité n'est pas, à un certain degré, dégagée de toute matérialité. Evidemment, le Dieu d'Israël est un être personnel et spirituel. Mais comme le fait bien remarquer M. Stade (*Hist. d'Israel* t. I; p. 428), cette conception est liée nécessairement à une idée anthropomorphique et anthropopathique, car c'est une tendance naturelle à l'homme de prêter ses sentiments à la divinité et aussi de lui prêter une enveloppe matérielle analogue à la sienne, une corporalité. De fait, en Israël, à l'époque des Juges il restait plus ou moins inconsciemment quelque chose de cette matérialité de Dieu, si l'on peut ainsi dire, et c'est ce reste d'une ancienne croyance grossière qui permet de localiser Jahveh dans un pays limité. Il faut avouer d'ailleurs que pour l'esprit enfant des anciens Israélites, cette conception d'un dieu national, campé en quelque sorte avec son peuple, devait donner à ce dieu une physionomie beaucoup plus réelle et beaucoup plus vivante. Israël aurait eu de la peine à se représenter Jahveh comme un dieu vraiment vivant sans qu'il eut un siège royal sur la terre où il se montrât aux hommes. Ce siège est d'abord le Sinai. Mais ensuite c'est définitivement la terre de Ca-

1. A propos d'un ouvrage de Kuenen. *Rev. de Strash.* 1869, p. 229.

naan. D'un autre côté c'est par cette présence qui entre dans la catégorie du temps et de l'espace, que Iahveh peut seulement être d'une façon effective au milieu de son peuple et le secourir. Avec ces idées David attend d'avoir entendu l'Eternel marcher sur le sommet des mûriers de la vallée des *Rephaïm* pour combattre les Philistins. Il est sûr alors que Iahveh est avec lui (2 Sam. 5/24; 1 chr. 14/13). Cette théodicée, encore si peu spiritualiste, nous fait comprendre aisément aussi la vénération dont on entourait dans les temps anciens, les pierres saintes, les autels, les sanctuaires locaux, mémoriaux d'une manifestation de Iahveh, d'une révélation ou d'une victoire.

Faisons maintenant un pas de plus, et constatons que Iahveh n'est pas simplement le dieu d'un territoire, mais qu'il est avant tout le dieu des habitants de ce territoire, le dieu de ces tribus venues du pays de Gosen.

La terre de Canaan lui appartient. Il l'a donnée en héritage aux enfants d'Israël qu'il a choisis pour être son peuple. Il veut être le dieu de ce peuple. Et dès lors nous n'avons pas de peine à reconnaître en lui le dieu particulier des tribus d'Israël. Il est foncièrement un dieu national, jaloux des triomphes de son peuple. Ces traits d'ailleurs ne le distinguent par des dieux étrangers qui sont au même titre des dieux nationaux. Iahveh, comme chacun d'eux, n'est en réalité que le prête-nom d'un parti, d'un peuple. Lorsque Israël se bat contre Moab, c'est *Camosh* qui est aux prises avec Iahveh. Quand l'ennemi est Ammon le rival de Iahveh est *Milcom*. C'est

Baal quand les adversaires sont les Cananéens. *Iahveh* naturellement fait sentir tout spécialement sa présence chaque fois qu'Israël est engagé comme peuple. Il fournit à son peuple des directions sur la manière dont il vaincra le plus facilement l'ennemi. Il combat pour Israël à la grande bataille de Gabaon en faisant tomber du ciel de grosses pierres sur les Amoréens en fuite, et en arrêtant le soleil pour permettre à Josué d'achever la bataille et de consommer la victoire (Josué 10/10, 11, 14.). Une autre fois, dans une guerre avec les Philistins, *Iahveh* jette la panique dans le camp de ses adversaires qui s'entretuent. (I Sam. 14/15). Toujours il marche avec l'armée Israélite qu'il soutient et dirige dans les combats. Et cette idée que *Iahveh* est présent dans l'armée d'Israël est tellement forte que nous verrons apparaître plus tard dans le *Deutéronome* l'idée que le camp est saint et que dans le camp il faut observer les mêmes règles de pureté que dans les sanctuaires (Deuter. 23/9-15). Enfin *Iahveh* s'identifie tellement avec son peuple, et Israël en tant que nation a tellement conscience qu'un lien spécial l'unit à *Iahveh*, que David appelle ses guerres victorieuses *les guerres de Iahveh*.

Plus tard, après les conquêtes, Israël, moins belliqueux, estimait plus que la victoire, ses conséquences, la paix et la tranquille possession du pays. Il ne se lassait pas de chanter les louanges de la terre de Canaan d'où coulait le lait et le miel. Il comparait la fertilité de son pays à l'aridité des territoires voisins, et par là

accentuait encore le particularisme national et le particularisme religieux.

Ainsi, dieu de territoire et non dieu du monde, dieu d'un peuple et non dieu de tous les hommes, Iahveh est dans toute l'acception du mot un dieu national, et la foi d'Israël n'est pas un monothéisme mais une monolatrie. L'adorateur hébreu ne pose pas l'antithèse entre Dieu et les idoles (les faux dieux, les non dieux), mais entre Iahveh et les dieux des autres peuples. Ce qui lui importe avant tout c'est l'assurance que Iahveh est un dieu fort, capable de le délivrer de la main de ses ennemis. Aussi voyons-nous que la *puissance* est le caractère dominant de ce dieu national. Pourtant ne nous y trompons pas, Iahveh n'est pas encore *Le Tout-Puissant*. Il est seulement *très* puissant, *plus* puissant que les autres dieux, c'est ce qu'il a prouvé par les victoires qu'il a accordées à son peuple depuis la sortie de l'Égypte jusqu'au temps de David. La puissance de Iahveh considérée en elle-même a quelque chose d'effrayant pour le vieil israélite qui se représente alors son dieu, dominateur inaccessible, veillant jalousement sur les lois établies entre lui et son peuple afin qu'elles ne soient pas enfreintes. Sa force terrible se tourne contre tout ce qui peut venir troubler les rapports singuliers qu'il veut entretenir avec Israël, contre toute introduction au milieu de son peuple, de cultes étrangers. Ici, comme dit Stade, sa colère devient du zèle et dans ses rapports avec Israël, il apparaît comme un dieu zélé, un *dieu jaloux* qui punit toute adoration rendue à une autre divinité,

encore que cette adoration impie ne le privât pas de celle qui lui est due.

Est-ce à dire que dans le fait, les Israélites ne servirent jamais d'autre dieu que ce Iahveh puissant et jaloux qui était bien leur dieu national ? Hélas non. Dès la conquête, dès le commencement de l'établissement en Canaan, il y eut des défections, des infidélités à cette monolatrie, et le livre des Juges qui nous apporte un écho de ces temps troublés, nous montre d'une part que ces infidélités étaient permanentes et nombreuses, d'autre part, que les dieux étrangers qui en étaient la cause étaient nombreux aussi.

Après tout, il n'y a là rien qui doive nous étonner beaucoup, pour ce qui est du culte cananéen notamment. Israël, peuple nomade de pasteurs, arrivait dans un pays riche et fertile, au milieu d'une population d'agriculteurs qui adorait Baal et lui demandait le froment, le moût et l'huile qu'elle récoltait en leurs saisons. Il était inévitable que ce pays apparût aux Israélites comme le pays de Baal, et qu'une certaine masse, à côté de Iahveh honorât Baal. Sans doute, plus d'un pieux israélite invoqua Iahveh sous le nom de Baal, en donnant à ce nom de Baal son sens primitif de nom commun (maître). Longtemps ce mot fut certainement employé avec cette signification qui n'impliquait aucunement que le Dieu d'Israël fût trahi. Mais il est incontestable que très souvent aussi, la divinité cananéenne fut invoquée et servie ; et c'est ce culte de Baal, le dieu cananéen qui sera pendant de longues années la pierre d'achoppement du peuple d'Israël.

Au ix^e siècle, Elie fera une guerre décisive à Baal, et les prophètes du viii^e siècle continueront encore la lutte toujours recommençante. Après l'époque des Juges, sous la royauté, nous connaissons le polythéisme de Salomon ; après le schisme, l'infidélité de Roboam et de Jéroboam, l'invasion du culte phénicien sous Achab ; les hontes des règnes de Joachaz en Israël, de Joram et d'Athalie en Juda ; et puis, cette litanie du livre des Rois sur les monarques de Samarie après Jéroboam I^{er} : « Il fit ce qui est mal aux yeux de Iahveh, il ne s'éloigna point du péché de Jéroboam ». C'est-à-dire que les cultes étrangers ont exercé une éternelle attraction sur le peuple israélite.

En définitive, nous voyons que jusqu'à l'apparition des grands prophètes du viii^e siècle même, la foi en un *Dieu national* est le privilège d'une élite religieuse. (Les *rékabites*, les *nazirs*, les prophètes). Les autres, incapables de se soumettre aux exigences d'un Dieu qui veut déjà être seul adoré par son peuple, se souillent avec les divinités païennes. Peut-être, au fond, il est vrai, même pour ces traîtres au Dieu de leurs pères, Iahveh restait toujours le dieu d'Israël ; c'est probable, mais le dieu national n'en était pas moins trahi.

CHAPITRE III

LE MONOTHÉISME EN ISRAËL AVANT LE JUDAÏSME

En même temps que les victoires de David avaient exalté l'orgueil patriotique d'Israël, on pouvait croire qu'elles avaient servi la cause de Iahveh ; pourtant, à partir de Salomon, il semble que toutes les faveurs soient pour les cultes étrangers. Les rois donnent le plus lamentable exemple d'infidélité au Dieu national, et le peuple prend son mot d'ordre au palais : il se « prostitue » à toutes les idoles païennes.

Heureusement, dans cette nuit brillent quelques étoiles. Dieu a suscité des prophètes d'entre la petite fraction qui lui est restée fidèle. Elie et Elisée sont les noms les plus glorieux de cette phalange prophétique. Ce qui caractérise le prophétisme au ix^e siècle dans la personne de ses représentants les plus éminents, c'est la lutte contre le baalisme et contre l'immoralité qu'entraîne le culte cananéen. Il ne faut pas chercher chez les prophètes de cette époque des conceptions différentes de celles que nous avons signalées précédemment. Pas de monothéisme au sens théologique du mot, mais une sainte haine pour tout ce qui peut porter ombrage à la dignité et

à la grandeur du dieu national. Ce ne sera vraiment qu'à partir du VIII^e siècle que l'on pourra parler de monothéisme.

Deux grands ordres de faits sont intimement liés à l'éclosion du véritable monothéisme :

1^o *Les malheurs politiques de la nation.*

2^o *Le développement du prophétisme.*

A. — *Les malheurs.* Déjà au IX^e siècle, l'honneur de la nation subit plusieurs atteintes. Omri, le grand prince du royaume du nord, n'est pas heureux dans ses campagnes contre Benhadad I, roi de Syrie.

Son successeur Achab, plus favorisé, triomphe de l'ennemi Syrien, mais un ennemi plus redoutable, Salmanassar, lui inflige une terrible défaite à Karkar (854).

Joram voit Samarie assiégée par Benhadad II ; Jéhu est battu par Hazael. Il est vrai que Joas (d'Israël) et Jéroboam II prennent leur revanche et reconquièrent les anciennes frontières du royaume.

Dans le même temps, le royaume du sud n'est pas épargné : Sous Roboam, le roi d'Égypte, Shishak arrive devant Jérusalem et s'empare de la ville. Plus tard, sous Joas, c'est le roi de Damas qui entre à Jérusalem.

Certainement, ces premiers malheurs nationaux durent déjà faire réfléchir Israël, en le poussant à accentuer le caractère moral de l'alvch qui faisait l'éducation de son peuple en le châtiât.

Cependant, tout cela n'est qu'ébauché au IX^e siècle, et nous avons dit qu'il fallait arriver au VIII^e siècle pour

constater un renouvellement du contenu religieux de l'âme israélite. Au VIII^e siècle, que se passe-t-il dans la politique ?

Pendant le premier tiers du siècle, Jéroboam II règne à Samarie. C'est un règne de relèvement. Mais après lui, son royaume marche rapidement vers une catastrophe. C'est l'époque assyrienne. L'empire de Ninive s'étend de plus en plus à l'Occident, et la Palestine a le malheur de se trouver sur le chemin des conquérants. Elle est envahie à plusieurs reprises ; ses rois, ou plus exactement ceux d'Ephraïm, sont détrônés ou massacrés. C'est un temps d'anarchie. D'abord Tiglath-Pilézer II, prince assyrien, après plusieurs victoires sur les armées syriennes, dans une expédition contre Gaza soumet en passant Menahem, qui recouvre sa liberté en payant mille talents d'argent. Pekahia succède à Menahem. Bientôt il est assassiné par un de ses officiers, Pekah. Une dizaine d'années après sa première invasion de la Palestine, Tiglath-Pilézer II s'avance contre le roi de Samarie, Pékah s'empare d'une partie de son territoire, des provinces du nord et de l'est, emmène captifs en Assyrie les habitants du pays et fait de Pékah son vassal.

Nous ne sommes qu'au commencement des malheurs d'Israël. Tiglath-Pilézer II fait une troisième incursion en Palestine, à la suite de l'assassinat de Pékah par Hosée. Ce dernier veut secouer le joug assyrien et cherche un appui en Egypte. Vains efforts. Salmanasar IV, qui a succédé à Tiglath-Pilézer, fait le siège de Samarie. Son successeur, Sargon s'empare de la capitale en 722 et

en transporte les habitants au nord de l'Euphrate. Telle est la fin lamentable du royaume des dix tribus.

Pendant que le royaume du nord agonise et meurt, Juda, dangereusement menacé aussi, n'est pourtant pas blessé. Même, à le considérer dans son ensemble, le ^{viii}^e siècle est pour lui une ère plutôt prospère. D'abord, le règne d'Hosias est un règne heureux. Redoutant l'Assyrie qui opprime déjà le royaume syrien, Hosias fait alliance avec Tiglath-Pilezer II ; Achaz, lui, achète le secours du conquérant assyrien pour repousser les attaques des rois de Samarie et de Damas. Il devient vassal d'Assur. Mais son fils Ezéchias secouera ce vasselage, et après les angoisses de l'invasion assyrienne, donnera à son peuple une période de repos et de paix qui dut sembler aux judéens un véritable âge d'or.

Le ^{viii}^e siècle est donc encore propice à Juda. Mais combien il a été terrible à Ephraïm !

Si nous essayons de deviner les impressions produites par tous ces malheurs sur les adorateurs de Iahveh, nous devons penser qu'elles durent être bien profondes et bien sérieuses. L'inattendu du dénouement final surtout, la prise de Samarie, et la déportation étaient un problème insoluble considéré du point de vue ancien. Il ne pouvait être compris et accepté avec soumission que par un renouvellement des conceptions religieuses et un redoublement d'intensité de la foi.

Le premier thème des méditations d'Israël et de Juda (malgré le schisme, un lien moral puissant, sinon un lien politique existait entre Juda et Israël. Ils avaient toujours

conscience de ne faire qu'un seul et même peuple, d'avoir un même passé et une même vocation. L'épreuve de l'un devait être pour l'autre une épreuve; et il est certain que le châtement infligé à Israël devait produire ses effets en Juda), donc, le premier thème de méditations des israélites du nord et du sud devait être inévitablement le contraste entre l'infortune actuelle et la gloire des temps de David et de Salomon. Comment expliquer la débâcle? On ne pouvait pourtant douter de la puissance de Iahveh. La puissance de Iahveh, nous l'avons vu, était un dogme. D'ailleurs, elle s'était manifestée en plus d'une rencontre, surtout dans les règnes glorieux du commencement. Alors, si Iahveh était toujours le plus puissant, les désastres de son peuple étaient l'effet de sa volonté. Il les avait permis et voulus. La foi des fidèles jahvistes en arrivait inévitablement à cette conclusion. Mais un nouveau *pourquoi* subsistait.

Pourquoi Iahveh avait-il abandonné son peuple? C'est quand Israël dut répondre à cette question qu'il commença à avoir conscience de ses fautes, et qu'il sentit les péchés dont il s'était rendu coupable. Le commandement: « Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face » lui apparut avec toute sa rigueur d'impératif catégorique qui ne supporte pas la désobéissance; et en même temps il se rappelait ses infidélités continuelles à Iahveh. Du reste il n'avait qu'à jeter les yeux autour de lui pour voir, les sanctuaires défendus, les autels de Moloch, de Baal encore fumants des sacrifices, et les *bamoth* du culte phénicien encore tout souillés de la honte d'une adora-

tion impure. Si l'infidélité d'Israël est bien la cause de sa disgrâce, c'est que Iahveh ne peut être le défenseur, de son peuple *malgré tout*, malgré son péché. Ce n'est pas son pouvoir qui détermine sa volonté; c'est son caractère moral. Il peut renier son peuple, mais il ne peut se renier lui-même, parce qu'il est le saint et le juste.

Il est un Dieu jaloux, d'une jalousie qui ne pardonne pas, mais il doit avoir de bonnes raisons pour être jaloux. Evidemment les dieux devant lesquels le peuple s'est prosterné ne peuvent être tolérés par Iahveh comme des rivaux parce que Iahveh lui-même est trop d'une autre nature.

C'est ainsi que le caractère moral de Iahveh qui le distinguait déjà en partie jusqu'ici, est mis de plus en plus au premier rang. Le Dieu de Moïse apparaît comme un Dieu essentiellement moral. Il n'a plus rien de commun avec les autres dieux. C'est quand Israël essuya des défaites de la part de ses ennemis, que l'idée de sainteté remplaça celle de puissance, ou plutôt accapara la position centrale qu'occupait auparavant la simple puissance; et c'est de cette conception toute éthique qu'est sorti le monothéisme. (Voir sur ce point : Kuenen, *Religion nationale, et religion universelle* lectures faites en Angleterre 1882, p. 93). De par sa nature morale, Iahveh n'était pas seulement plus grand que les autres dieux mais Il était la négation des autres dieux. C'est de cette manière que la notion toute morale de Iahveh contribua à accroître sa souveraineté et sa puissance. Il n'est plus

seulement le Dieu d'Israël, Il est le Dieu de tous les peuples puisqu'il n'y a point d'autre Dieu que lui.

S'il est vrai, comme nous le pensons, que les humiliations et les désastres du ^{viii}^e furent le point de départ d'une merveilleuse transformation dans la foi israélite, cette transformation dut être continuée et hâtée par les malheurs de la fin du siècle suivant, par l'effondrement des dernières espérances nationales, à la ruine de Jérusalem.

Le ^{viii}^e siècle qui s'était ouvert sous d'heureux auspices pour le royaume du sud, avec le roi Ezéchias, devait se terminer bien tristement. En 608, un deuil imprévu vient jeter la consternation dans le cœur des pieux judéens. Le roi Josias sur qui le parti jahviste fondait de si belles espérances, est tué à la bataille de Megiddo par le pharaon Néco II, en marche du côté de l'Euphrate. Cette mort de Josias commence la série des malheurs. Joachaz qui succède à Josias est bientôt après déporté en Egypte et remplacé par Jeojakim qui paye un fort tribut au pharaon. Nebucudurusur, le prince babylonien soumet Jeojakim à un tribut. Comme il refuse de le payer au bout de quelque temps, Nebucudurusur en 597 paraît devant Jérusalem. La ville se rend, le temple est pillé; les habitants les plus notables et le roi lui-même, Jeojakin fils de Jeojakim, sont emmenés captifs à Babylone.

Sédécias règne sur les habitants restés dans le pays. Son insubordination à l'égard du roi de Babylone oblige celui-ci à paraître encore une fois devant Jérusalem. Malgré le secours des Egyptiens et la lutte désespérée

de la capitale du sud, la ville est prise en 586, pillée et détruite. Ses habitants sont déportés à Babylone. La famille royale elle aussi doit suivre le vainqueur sur la terre étrangère. Sédécias voit ses fils égorgés devant lui. Lui-même a les yeux crevés.

Telle est la fin tragique du dernier royaume et de son dernier roi.

Tout ce qui subsiste de la nation après les souffrances de la guerre et du siège, est dispersé en Babylonie et aussi en Egypte. La ville sainte est devenue une ruine sous le fer et le feu des soldats de Nebucudururur.

La ruine de Jérusalem et l'exil sont comme les derniers coups de marteau qui ont forgé l'âme religieuse d'Israël, et ont fait de ce petit peuple de souffrants et de vaincus le peuple du Dieu unique et du Dieu moral.

« Le Dieu d'Israël, grandi dans la défaite de son peuple, dit J. Darmesteter (1) devient le Dieu universel, le Dieu unique, le Dieu du décalogue, le Dieu d'Israël et des prophètes. »

Smend (1) fait la même constatation : « Quand Iahveh sembla en apparence perdu pour Israël, il devint par la prophétie le Dieu du ciel et de la terre. »

Enfin Wellhausen tient un langage analogue : « Là, dit-il, où d'autres voyaient la ruine de ce qui était le plus sacré, les prophètes contemplèrent le triomphe de Iahveh sur l'apparence et la superstition. »

1. Darmesteter, *Les prophètes d'Israel*, p. 167.

2. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1893), p. 181).

Nous pouvons donc dire pour terminer, en empruntant à Hitzig une belle image : La religion d'Israël est comme une perle qui résulte de la douleur et de la mort de son coquillage. Elle est en partie sortie des tribulations et des châtiments de la nation.

B. — *Le prophétisme.* — Il nous reste à examiner un facteur de première importance pour le développement des idées monothéistes au sein de la nation israélite. Nous voulons parler du prophétisme.

A partir du viii^e siècle, le prophétisme apparaît comme quelque chose de tout nouveau. Sans doute, déjà au ix^e siècle, le royaume du nord avait vu se lever deux hommes de Dieu animés d'un zèle ardent pour la cause de Iahveh. Mais quel chemin parcouru entre Elie et Elisée et le magnifique chœur des prophètes qui viennent après eux.

Du moins tout porte à croire que le prophétisme du ix^e n'inaugure pas beaucoup dans l'ordre de la pensée religieuse. Ni dans leurs actes, ni dans leurs paroles, par exemple, nous ne savons rien qui témoigne de leur opposition au culte de Dan et de Bethel.

Avec le prophétisme du vii^e siècle, nous abordons une des plus merveilleuses époque de la religion d'Israël. C'est une sainte phalange de messagers du ciel qui se lèvent en Ephraïm et en Juda, et dont le langage nouveau va troubler les consciences. Ils annoncent ce que Dieu leur a révélé :

« Le lion rugit : qui ne serait effrayé ?

« Le Seigneur, Iahveh, parle : qui ne prophétiserait ? »

dit Amos. Et en effet ils prophétisent. Une force extraordinaire les anime ; ils parlent malgré tout, ils jugent, ils censurent, ils menacent de la part de Dieu leur peuple corrompu, polythéiste, ambitieux.

Le point de vue moral prime tout. Plus de ce patriotisme aveugle qui ne veut rien voir des faiblesses nationales et qui tolère quelquefois les actions les plus odieuses. Au contraire, les prophètes ne cessent de montrer les malheurs qui attendent la nation si les enfants d'Israël ne se convertissent de tout leur cœur, ne s'amendent et ne changent de vie. C'est l'Eternel qui envoie sur Israël les redoutables ennemis qui le menacent. Il anéantira son peuple comme Sodome et comme Gomorrhe s'il persévère dans ses iniquités, mais il aura compassion de lui s'il se repent avec sincérité et revient à son Dieu. Tel est le thème de toute la prédication prophétique jusqu'à l'exil.

Mais quel est le Dieu qui inspire ces accents inaccoutumés ? Quelle notion les nouveaux prophètes se font-ils de Iahveh ?

1° D'abord Iahveh leur apparaît comme un *Dieu saint*, ou pour mieux dire comme un dieu juste. Il est le Saint qui ne peut voir la souillure. C'est Esaïe surtout qui fait ressortir la sainteté de l'Eternel, c'est lui qui nous fait entendre les séraphins se répondant en chœur : « Saint, saint, saint est l'Eternel des Armées. »

Etant saint il occupe un rang unique. Les dieux des païens ne sont pas des dieux (Jér. 2/27 ; 10/3-14 ; Deuter. 4/28 ; 1 Rois 18/27-39 ; 19, 18 ; Es. 46/1, 57/13). On comprend dès lors qu'il veuille être obéi lui seul. Sa loi est

juste comme lui, elle ne supporte pas d'être violée. Son culte naturellement doit être un culte tout moral, le culte du cœur (Joël 2/13).

2° Iahveh aussi est un *Dieu puissant*. Sa puissance s'étend sur la nature et sur les hommes. Toutes choses lui sont soumises parce qu'il a tout créé (Gen. II. Ps. 33/6 Job 28). Il est *Providence* en même temps que *Créateur*, c'est-à-dire qu'il gouverne le ciel et la terre et il dirige tous les événements (Amos, notamment 3/6 ; 4/13). Cette puissance de Iahveh s'étend partout, sur terre et sur mer, en Palestine et dans les pays lointains. En vain ses ennemis tenteraient-ils de se soustraire à son courroux (Amos, 9/3-4). Ils peuvent répéter les paroles du psalmiste :

« Où irai-je loin de ton esprit
« Et où fuirai-je loin de ta face ?
« Si je monte aux cieux, tu y es ;
« Si je me couche au séjour des morts, t'y voilà.
« Si je prend les ailes de l'aurore
« Et que j'aille habiter à l'extrémité de la mer,
« Là aussi ta main me conduira
« Et ta droite me saisira. »

(Ps. 139/7-11).

En même temps que Iahveh dirige les destinées d'Israël, il dirige celles des autres peuples (Amos 1/3, 6,9; 2/1; 9/7. C'est lui qui permet aux Assyriens de détruire Samarie et aux Babyloniens de brûler Jérusalem. Sargon et Nebucudur sur ne sont que des instruments de la justice de Iahveh (Esaïe 10/5, 6; 36/10; 47/6).

Iahveh tient donc les rênes du monde dans sa main et il fait converger tous les événements vers un but unique, selon un plan arrêté d'avance. Ce plan, d'après les pensées prophétiques, est la conversion et la gloire d'Israël après qu'il aura subi le juste châtiment de ses péchés.

De cette façon le peuple d'Israël reste toujours le centre du monde.

Cette idée semble venir limiter en quelque sorte le monothéisme des prophètes. C'est un reste de l'exclusivisme d'autrefois. Mais si Iahveh est encore particulièrement le Dieu d'Israël, Il est bien certainement aussi le Dieu de l'Univers, Il est l'unique.

..

Nous aurions manqué à notre but si par notre tentative d'indiquer quelques-unes des idées communes aux prophètes du VIII^e et du VII^e siècle, nous avions laissé l'impression que ces tribuns religieux d'Israël et de Juda, développaient invariablement le même thème, et que, à la forme près, la pensée religieuse de l'un reproduisait exactement la pensée de l'autre. Un point, au contraire, sur lequel nous voulons particulièrement insister, c'est que même au sein du prophétisme du VIII^e et du VII^e siècle, on peut signaler bien des divergences d'idées qui marquent tantôt un progrès décisif dans le sens du monothéisme, tantôt des retours en arrière, des hésitations. Pour soutenir ce que nous avançons, nous allons essayer de découvrir la pensée particulière de quelques-uns des prophètes de ces deux siècles.

a. — Chez Amos, au milieu du VIII^e siècle, nous trouvons déjà toutes les doctrines essentielles de la grande prédication prophétique. Ce qui caractérise le dieu d'Amos, c'est qu'il est d'une justice inflexible.

Autrefois Iahveh était conçu comme un être changeant qui obéit à des sentiments et à des pensées impénétrables. Maintenant on a reconnu qu'il a un caractère moral, qu'il est toujours d'accord avec lui-même. Il veut qu'on observe la justice, et il l'observe, sa volonté se confond avec la justice même.

Iahveh, créateur de l'univers (4/13; 9/5,7), agit réellement en roi du monde, non plus seulement en roi d'Israël. Il châtie les étrangers non seulement pour les crimes commis contre Israël, mais pour ceux qu'ils commettent entre eux 1/3,6,9,11,13;2/1.

D'ailleurs, tous les peuples sont égaux devant Iahveh. Pour lui, les Israélites ne sont pas plus que les Ethiopiens (9/7).

Il est permis de dire, en définitive, que l'idée monothéiste a été formulée par Amos avec une netteté qu'elle n'a plus retrouvée avant l'exil.

b. — Le Dieu d'Esaïe, comme celui d'Amos est avant tout un dieu saint qui ne tolère pas le péché, un dieu de justice dont le caractère moral détermine tous les actes. Loin que les calamités imminentes qui menacent Israël, portent atteinte à sa grandeur, elles montrent sa souveraineté et font éclater sa justice, car les malheurs ont pour cause le péché du peuple.

Cependant, sous le coup des sombres événements,

l'âme et le rêve du prophète s'élargissent. « Au milieu des peuples livrés aux jeux féroces de la force, dit J. Darmesteter, (*Proph. d'Isr.*, p. 57), il rêve pour Israël l'ascendant de l'exemple et de l'idéal. » Ce que voit Esaïe c'est Israël sauvé et sauvant les autres (Es. 2/2, 49). Juda occupe une place toute spéciale dans l'amour de Iahveh (5/7).

C'est encore un reste, bien atténué, il est vrai, du particularisme judéen.

c. — Passant du VIII^e au VII^e si nous nous arrêtons à entendre la prédication de Nahum, prophète de Juda, nous sommes obligés de constater non pas un développement et une épuration des idées d'Amos et d'Esaïe, mais au contraire un recul. Certains traits nous montrent en Nahum le partisan de la vieille religion nationale telle qu'elle existait avant les grands prophètes. — Écoutons-le.

Après le désarroi des règnes de Manassé, de son fils Amon, au milieu des inquiétudes de la minorité de Josias, enfin l'aurore semble poindre, la puissance assyrienne décline rapidement; la capitale même du vaste empire de Ninive se voit menacée en 625 par les Mèdes.

Nahum alors, dans un langage éclatant comme une fanfare, entonne aussitôt le chant de triomphe :

« Iahveh est un Dieu jaloux, il se venge ;
Iahveh se venge, il est plein de fureur... » (1/2)

Ce cri n'exprime pas seulement le sentiment de délivrance d'un philanthrope qui voit s'écrouler une nation brutale et guerrière; on ne peut y voir non plus la sim-

ple expression du sentiment de revanche du patriote humilié ; il est aussi et surtout l'explosion de joie du croyant qui constate la vérité de sa foi en la puissance secourable de Iahveh.

d. — Tout-à-fait à la fin du VII^e siècle, Habakuk se lève et prophétise. Mais combien sa prophétie nous laisse loin derrière les prédications d'Amos et d'Esaïe. Ses idées religieuses marquent décidément un recul. Habakuk annonce la ruine des Chaldéens qui menacent Juda. Il ne comprend pas que son peuple qui a péché doit être châtié par la justice de Iahveh et doit périr. Au fond il excuse le péché de Juda (1/12, 13 ; 2/8, 17) ; son point de vue est inférieur.

e) Au moment où toutes les espérances nationales s'effondrent en Juda, le prophétisme est représenté par la mâle figure de Jérémie dont les sévères oracles et les élans de foi nous transportent aux sommets les plus purs de la prophétie. Une idée nouvelle qui caractérise la prédication de Jérémie, c'est qu'il peut exister un rapport religieux non plus seulement entre le peuple et Dieu, mais entre l'individu et son Dieu, quand même le lien de Dieu avec son peuple est rompu.

Cette prédication de l'individualisme religieux, Jérémie ne l'a pas prêchée dans son enseignement public. Dans ses discours il regarde toujours la religion comme étant affaire nationale et collective. Il est persuadé que la relation personnelle qui existe entre lui et Iahveh, et qu'il sent en dépit de ses souffrances, est un privilège tout exceptionnel et temporaire. Jérémie n'a donc pas nettement

compris la valeur de l'expérience nouvelle qu'il a faite. Pourtant il en a deviné l'importance puisque dans ses écrits, à côté des discours publics, il a tenu à nous laisser l'héritage infiniment précieux de ses expériences intimes dont on peut difficilement mesurer toute l'importance, et qui font de lui le précurseur direct du *second Esaïe*.

Nous avons esquissé dans son ensemble ce qu'était la religion des prophètes du *viii^e* et *vii^e* siècle. Nous l'avons considérée dans ses dogmes essentiels, dans ses particularités individuelles, dans ses conquêtes d'idées, aussi bien que dans ses hésitations, et en définitive nous ne pouvons échapper à l'impression que le jahvisme prophétique fut une merveilleuse religion d'un parfait spiritualisme et d'une pure moralité.

Pourtant, nous ne devons pas oublier que cette religion là, au *viii^e* siècle, et jusqu'à l'exil est le privilège d'une élite.

La masse est encore loin de la conception spiritualiste et morale de ses conducteurs; si elle adore Iahveh, c'est d'une façon grossière, en le représentant par des images. Même le culte cananéen continue à avoir de fervents adorateurs. Les *bamoth* subsistent toujours et ne sont pas délaissés. On se souvient des débordements de la licence sous les règnes d'Achaz et de Manassé notamment. Au fond il en est ainsi jusqu'à la catastrophe, puisque peu de temps avant la prise de Jérusalem, Jérémie laisse encore déborder sa colère contre le péché de Juda (Jér. 2/28; 11/13) :

« Où donc sont tes dieux que tu t'es faits ?

« Qu'ils se lèvent s'ils peuvent te sauver au temps du malheur !

« Car tu as autant de dieux que de villes, ô Juda ! »

Un abîme sépare donc le jahvisme des prophètes du jahvisme populaire, et de plus en plus le sens prophétique opposera à l'idolâtrie de la foule son spiritualisme et son monothéisme moral.

..

C'est ici le lieu d'examiner le langage des prophètes vis-à-vis des superstitions populaires et de voir en quels termes ils parlent des idoles. Par là nous nous rendrons encore mieux compte de leurs conceptions monothéistes.

Dans la première partie de sa *Théologie biblique de l'Ancien Testament*, M. Hermann Schultz a fait un exposé très complet de la pensée prophétique sur la question des idoles ; et il résulte bien de ce travail que pour les prophètes, Iahveh est l'Unique. Voyons donc ce que les prophètes disent des idoles.

Epoque assyrienne (800-630).

a) *Joël* qui ne parle jamais directement du culte des idoles, indique pourtant clairement ce qu'il en pense quand il dit de la part de Iahveh : « Je suis Iahveh votre Dieu, et il n'y en a pas d'autre (2/27).

b) *Amos* appelle les idoles des « mensonges » (2/4) parce qu'elles ne sont pas des dieux et ne peuvent secourir leurs adorateurs.

c) Pour *Hosée*, l'idole n'est pas un dieu, ce n'est que

l'œuvre d'un homme (8/6), tandis que Iahveh s'appelle le « Dieu vivant » (2/1).

d) Chez *Esaïe*, les idoles sont continuellement représentées comme des « elilim », c'est-à-dire des *non-dieux* (probablement de « *al* » privatif, et de « *el* ») 2/18, 20 ; 10/10 ; 19/1,3.

e) *Michée* est plein d'indignation contre les idoles qui sont des ouvrages faits par la main des hommes. Il confond dans une même pensée et dans une même horreur les dieux et leurs images (5/12).

Ainsi, à l'époque assyrienne les prophètes conçoivent Iahveh comme celui à côté duquel il n'y en n'a pas d'autre. Il est le seul maître du monde, le seul Dieu et le seul libérateur (Es. 37/20 ; II Rois 19/15).

Époque babylonienne (630-538).

Plus encore que pendant la période assyrienne, les prophètes de la période babylonienne sont pleins de mépris et d'horreur pour les dieux étrangers. Ce sont des idoles muettes et sans âme. Ils sont sans pouvoir parce qu'ils sont sans vie, ils n'existent pas (Hab. 2/18, 19 ; Jer. 2/27 ; 10/3, 14 ; Deuter. 4/28 ; I Rois 18/27 sq ; 19/18 ; Es. 46/1 ; 57/13). Du reste voici quelques-uns des qualificatifs donnés aux idoles païennes et qui sont comme un refrain dans les récits prophétiques de cette période :

Néants (*thohou*) ; I Sam. 12/21.

Faux (*shav*) Jer. 18/15 ; Jon. 2/9.

Vanité (*hébel*) Jer. 2/5 ; 10/15 ; 14/22 ; 16/19 ; Deuter. 32/21 ; II Rois 17/15.

Sans existence (élilim) Ezech. 30/13 ; Ps. 97/7 ;
Lévit. 26/1 ; 19/4.

Non dieux (lô elohim, lô el) Deuter. 32/17, 21, 39 ;
Jer. 2/11 ; 5/7.

Blocs inertes (gilloulim) Lévit. 26/30 ; Deut. 29/16 ;
I Rois 15/12 ; 21/26 ; II Rois 17/12 ; 23/24 ; Ezéch, très
souvent.

La liste de ces qualificatifs méprisants à l'adresse des
dieux païens pourrait sans doute être continuée. Mais
ce que nous avons dit suffit amplement à montrer qu'au
moment où la nation va sombrer, la prédication pleine
de flamme qui lui est adressée par les prophètes est dans
son ensemble, une prédication toute monothéiste.

CHAPITRE IV

LE MONOTHÉISME DU « SECOND ESAÏE ».

Nous avons admiré les efforts des prophètes depuis Amos pour dégager Iahveh de tout ce qui était indigne de sa grandeur. Ces efforts ont abouti à un spiritualisme monothéiste.

Pourtant, ce monothéisme réel n'est pas exempt d'un certain particularisme égoïste. Iahveh est bien le Dieu de tous les peuples mais il est spécialement toujours le Dieu d'Israël. Israël est le peuple élu et tout gravite autour de lui. Les étrangers ne sont plus des adversaires et des rivaux puisque Iahveh est aussi leur Dieu, mais ils n'occupent pas devant lui le même rang qu'Israël. Ils ont une place inférieure.

Sans exagérer l'importance de ces observations, il semble bien qu'il y ait là quelque chose qui vienne limiter en une certaine mesure le monothéisme.

Une autre remarque qui peut être faite sur le monothéisme ante-exilien, c'est qu'il n'est pas encore positivement formulé en doctrine. Il est avant tout un système pratique.

Avec le *Second Esaïe* (40-66), le point-de-vue s'épure encore.

Tout exclusivisme national semble s'évanouir et le monothéisme rentre nettement dans des formules doctrinales. L'écrit prophétique du *Grand Anonyme* de la captivité marque le point culminant de la religion d'Israël. Il nous transporte dans les sphères de la plus belle morale et du spiritualisme le plus pur. Il est la dernière fleur et la plus sublime, sortie du sol fécond de la prophétie sous l'impulsion de l'esprit de Dieu. Renan (1) appelle le *Second Esaïe*, le premier évangéliste de l'universalisme, le messager de la religion de l'humanité. « L'anonyme de 536, dit-il, est le dernier aboutissant de trois siècles du plus grand effort religieux (le christianisme excepté) dont l'histoire ait gardé la trace visible. Avec lui nous sommes en haut de la montagne d'où l'on aperçoit Jésus sur le sommet d'une autre montagne, et dans l'intervalle une grande dépression ».

C'est en sa qualité de « dernier aboutissant de trois siècles du plus grand effort religieux », que nous nous croyons autorisés à accorder quelques lignes spéciales au *Second Esaïe*.

Le Dieu du « Second Esaïe ».

1^o) Le premier attribut qu'il reconnaisse à Iahveh, c'est qu'il est le *Créateur* de l'Univers et le *Tout puissant* (40/12-31). Sans effort, d'un seul mot, il a créé le ciel et

1. Renan : *Hist. d'Isr.* t. III, p. 501.

la terre. Par son esprit il détermine toute chose : il donne la vie aux créatures (42/5 ; 44/2), il envoie la prospérité et l'adversité, le bien et le mal (45/7).

2°) Iahveh est le *Dieu unique* (44/24). Cela résulte de ce qu'il est le Créateur et le Tout Puissant, mais cela résulte surtout de ce qu'il a fait depuis longtemps des prédictions à Israël, et toutes ces prédictions se sont réalisées. Or ne peut prophétiser que le Dieu qui lui-même gouverne l'histoire (43/12 ; 44/7, 8 ; 46/9, 10 ; 48/3). En tant que Dieu historique unique, Iahveh est le seul Dieu.

D'ailleurs *l'Anonyme* appelle sur le terrain de la prophétie les dieux étrangers pour établir la comparaison avec Iahveh. Peuvent-ils prophétiser comme lui qui a toujours parlé par ses prophètes, et cela est connu : ses oracles n'ont pas été secrets (41/1, 21-29 ; 43/9 ; 44/7, 23 ; 45/19, 20, 21 ; 48/14). C'est ici qu'apparaît la nullité des dieux étrangers, pauvres idoles faites par la main des hommes, œuvres d'un sculpteur ou d'un fondeur qui font des dieux de bois et de fonte pour vivre du produit de la vente de leur travail.

Tout l'opposé de ces idoles, Iahveh, le Dieu de la prophétie apparaît comme le Dieu vivant et le Dieu unique (43/10^{sq} ; 44/6-8 ; 45/6, 14, 18, 21, 22 ; 46/9 ; 48/12). Remarquons que Iahveh s'impose tellement à notre auteur comme le Dieu unique, qu'il le désigne fréquemment par le simple mot *El* (40/18..., etc.). Cette expression est tout à fait typique.

3°) En tant que Dieu unique Iahveh est *éternel*. De

même qu'avant lui il n'y avait point de Dieu, après lui il n'y en aura point. Celui qui a appelé dès le commencement les êtres à l'existence, est le *premier* et le *dernier* (40/28 ; 41/4 ; 43/10, 13 ; 44/6 ; 48/12 ; 63/16). En même temps qu'il est éternel, il est *immuable*, toujours semblable à lui-même (40/8 ; 41/4 ; 60/19).

4°) Il est *omniscient* (40/14).

Voilà pour les attributs métaphysiques de Iahveh. Comme on peut le constater, ils sont parfaitement précis et formulés. Ils révèlent un monothéisme tout à fait dogmatique et théologique. Mais ce n'est pas seulement de la métaphysique que l'on trouve dans la conception que notre auteur anonyme se fait de la divinité. Il n'est pas un sec théologien, il est avant tout un homme de Dieu, un véritable prophète qui a senti Dieu dans son cœur, qu'il l'a entendu parler à sa conscience et qui le connaît d'une façon vivante et vraie comme il est impossible à un esprit purement spéculatif de le connaître.

5°) Iahveh est *le saint* (expression courante chez le second Esaïe), c'est-à-dire le juste. Pour s'approcher de lui, ce n'est rien que d'avoir les mains pures. C'est un cœur pur qu'il faut, c'est l'amour de Dieu et l'amour des hommes (58). Il faut pratiquer la justice pour lui plaire.

6°) Il est *juste*, il punit l'iniquité. Mais sa justice n'est pas brutale, elle est déjà tempérée par l'amour (47/6 notamment). Une idée qui tient une très large place dans l'écrit anonyme, c'est que le peuple d'Israël a expié ses fautes par l'exil. Pour la première fois nous voyons appa-

raître cette grande idée de la purification morale par la souffrance. Le « serviteur de Iahveh », c'est-à-dire l'élite religieuse du peuple, qui expie en exil, lui aussi, les péchés que seule la masse grossière a commis, ce « serviteur de Iahveh » sauvera le reste de la nation par ses souffrances. La douleur purifie et sauve. Cette pensée nouvelle nous fait déjà pressentir l'Evangile.

7°) Il est *amour* (47/6 ; 49/15). Il appelle tous les peuples au salut (universalisme nouveau). Il veut sauver tous les hommes. Déjà Il apparaît comme un Père (63/16 ; 64/7).

CHAPITRE V

LE MONOTHÉISME APRÈS LA RESTAURATION.

L'Anonyme de la captivité, avec sa foi ardente, s'était élevé à la conception la plus morale et la plus monothéiste de la religion. Le peuple de la restauration n'eut pas l'âme de son prophète.

Il faut reconnaître pourtant qu'il est très supérieur à ses pères. L'épreuve lui a été salutaire. Elle lui a beaucoup appris. De fait, l'immense supériorité du judaïsme sur les croyances populaires qui ont précédé la ruine de Jérusalem, c'est qu'il est monothéiste. La foi en un seul vrai Dieu, fait dès maintenant partie intégrante du patrimoine religieux juif. Plus question de l'adoration des dieux étrangers. Si l'on se souvient des véhémentes diatribes des prophètes ante-exiliens, de celles de Jérémie notamment, si amères contre le polythéisme de la masse, on pourra constater au moment où nous sommes arrivés tout le chemin parcouru. C'est une glorieuse étape pour l'histoire religieuse d'Israël. Non seulement toutes les adorations du peuple israélite sont pour Iahveh, le Dieu unique, mais aussi celles des peuples étrangers. Du moins Malachie va jusqu'à dire que c'est Iahveh que les païens

adorent (1/11). Où est donc la faiblesse de la religion post-exilienne ?

Nous ne parlerons pas du ritualisme et du sacerdotalisme qui ne nous intéressent pas directement ici, bien que ce soit là les traits caractéristiques du judaïsme. Un autre point faible du judaïsme, et il nous intéresse tout à fait, celui-là, c'est le développement extraordinaire de l'angélologie et de la démonologie auquel il donne naissance et qui vient encore limiter en une certaine mesure le pur monothéisme.

1). — *L'Angélologie*. — Ce serait une erreur de penser que l'angélologie est une création du judaïsme. L'ancien hébraïsme connaît déjà les anges.

Pour s'en convaincre on n'a qu'à se rappeler les passages Genèse 28/12; 32/1 qui nous reportent à des temps reculés et où il est question des *maleakei elohim*.

Mais après l'exil, c'est bien différent, les choses se compliquent. Iahveh exerce sa domination sur l'Univers à la façon d'un grand roi terrestre. Il a sous ses ordres des messagers qui parcourent le monde sur des coursiers. (Zach. 1/8-12) et qui de temps en temps comparaissent devant son trône pour rendre compte de leur mission et recevoir de nouveaux ordres (Zach. 1/11; Job 1/6; 2/1; Ps. 91, 11).

En lisant les écrits postérieurs de l'Ancien Testament, Ezéchiel, Zacharie, Job, Daniel, il est très curieux de voir la place qu'y occupent les anges. Ils sont si bien devenus des personnes distinctes du Très-Haut, qu'ils ont

des noms particuliers et des fonctions spéciales. Renan pense que l'ange *Gabriel* (Dan. 8/16; 9/21) a une certaine prééminence sur les autres.

L'archange *Michel* (Dan. 10/13,21; 12/1; Jude 9; Apoc. 12/7) paraît être l'ange particulier du peuple juif. En dehors des livres canoniques, nous apprenons l'existence des anges *Raphaël* (Tobie et Hénoc) et *Uriel*, (Apoc d'Esdras, Hénoc). Ces anges qui sont des serviteurs de Dieu, portent à Dieu les prières des hommes; ils viennent en aide aux saints et combattent pour eux. Ce sont les substituts de Iahveh qui, dans sa haute majesté, ne peut plus intervenir directement dans le monde.

Maintenant, comment expliquer ce développement colossal de l'angéologie? Il est de ce fait, croyons-nous, une double explication, psychologique et historique.

1°) L'ancien Israël se représentait Iahveh vivant dans le monde et intervenant continuellement dans la vie des hommes, ou plutôt de son peuple. Il apparaît à Abraham parmi les chênes de Mamré (Gen. 18/1). Il se révèle à Jacob à Béthel (Gen. 28/16). Il marche au-devant de l'armée de David qui va se mettre contre les Philistins (2 Sam. 5/24; 1 Chr. 14/15).

A présent les temps sont bien changés. Iahveh s'est éloigné du monde (1). Mais s'il a grandi en majesté en se

1. Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 473, montre comment ce changement a été amené par la prédication prophétique; celle de la fin surtout, qui s'était efforcée de rompre le lien étroit qui unissait Iahveh avec son peuple, et par suite Iahveh avec le monde.

dégageant de tout anthropomorphisme, il s'est aussi élevé dans des sphères transcendantes parce qu'il est saint et qu'il ne peut avoir aucun contact immédiat avec les êtres souillés de la terre.

« Dans l'oscillation inévitable de l'idée de Dieu entre l'immanence et la transcendance, dit Kuenen, c'est du côté de la dernière que l'aiguille s'incline. »

Ce nouveau caractère de Iahveh, la transcendance, qui était comme le couronnement de l'œuvre spiritualiste des prophètes, devait avoir des conséquences fatales sur le pur monothéisme en donnant naissance à l'angélologie dont nous avons parlé plus haut. C'est que la véritable piété ne se nourrit pas d'abstractions. L'âme pieuse a besoin de se sentir près de son Dieu, réchauffée par lui ; et si ce Dieu lui échappe, elle prend sa revanche en créant des intermédiaires, des anges qui la rapprochent du Dieu insaisissable et lui font oublier son isolement. Ce n'est pas seulement un Dieu transcendant que la piété réclame. Il lui faut un Dieu vivant et agissant, « un Dieu de près ».

2° A côté de cette explication psychologique nous en trouverons une autre toute historique dans l'influence que le mazdéisme persan et le platonisme hellénique ont dû exercer sur le judaïsme. On sait combien l'angélologie était développée dans la religion mazdéenne ; et à Babylone, pendant toute la durée de l'exil, Israël se trouva en contact avec le mazdéisme. Plus tard les infiltrations des idées platoniciennes (les idées, prototypes de chaque être) ne devaient que favoriser le mouvement.

II. — *La Démonologie.* — La démonologie juive est d'un intérêt tout particulier pour la question qui nous occupe. En effet, avec les démons nous n'avons plus affaire à des serviteurs de Iahveh.

Ils ne collaborent pas à son œuvre ; ils s'y opposent. Ces idées sont manifestement un emprunt à la religion avestique qui base sa foi sur un dualisme. *Ahuramazda*, le dieu créateur et le dieu de lumière est le dieu suprême. En face de lui et inférieur à lui est *Angrômaïnus*, le dieu des ténèbres. Au-dessous d'Ahuramazda se trouvent des divinités inférieures, de bons esprits. Les divinités subordonnées à Angrômaïnus sont de mauvais esprits.

Les premières traces de démonologie que nous trouvons dans l'Ancien Testament sont dans le livre de Job. Aux chapitres I et II, *Satai* (1), nous apparaît déjà comme une sorte de démon. Il n'est pourtant pas encore un être malfaisant. Il est seulement un *accusateur*. Plus tard il deviendra une manière d'*Angrômaïnus*, le prince des ténèbres, naturellement très inférieur à Iahveh ce qui n'empêche pas qu'il vient limiter le monothéisme juif.

On peut en dire autant d'un autre démon personnel dont le nom nous est connu, *Azazel*. Il apparaît aussi après l'exil. C'est le Code Sacerdotal qui en fait mention (Lévit, 16/8, 10, 26). L'étymologie du nom *Azazel* est obscure. Diestel (*Azazel et Satai dans l'Histoire*), pense que c'est un mot composé de *azaz* et de *el* (dieu fort). Nous

1. *Satan* vient d'un nom commun : « Satan » qui signifie *adversaire, ennemi*. Nous sommes donc bien en présence d'une puissance céleste antagoniste de celle de Dieu.

aurions donc bien affaire à une véritable divinité. Dans tous les cas, *Azazel* est positivement un démon mauvais : il est antagoniste de Iahveh (Lévit. 16/8).

Mais arrivons à l'époque du judaïsme alexandrin. Là, nous assistons à un phénomène tout à fait curieux. Les dieux païens que nous croyions détrônés pour toujours et anéantis à la suite de la guerre à mort que leur avaient déclarée les prophètes, ces dieux païens semblent alors retrouver un regain de vie. Ils ne sont pas des dieux, certainement, mais on les considère comme des démons. Voilà la dernière ombre qui vient atténuer la gloire du Dieu unique et cette ombre sera lente à disparaître. Malgré la prédication de l'Evangile, nous la verrons persister jusqu'au deuxième siècle de notre ère et peut-être après.

La traduction des *Septante* (III^e s. av. J.-C), qui comme toute traduction a souvent la valeur d'un commentaire, trahit clairement les idées du temps sur les dieux étrangers. Elle traduit l'hébreu *elilim* (Ps. 96/5) par le grec *daïmonia*; de même *shedim* (Deuter 32/17) est traduit par le mot *daïmonia*. Le nom de la divinité païenne *Gad* (Es. 65/11) est rendu par *daïmonion*.

Or, dans les *Septante*, comme le fait remarquer le comte Baudissin (1) le mot *daïmonion* a positivement un sens péjoratif, il est employé dans le sens d'esprit mauvais, c'est-à-dire d'antagoniste de Iahveh. On pour-

1. Baudissin : *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, p. 122.

rait voir d'ailleurs que cette signification devient tout à fait claire dans la littérature juive postérieure, notamment dans les écrits apocryphes d'Hénoch, de Tobie, de Baruch.

CONCLUSION

Nous sommes arrivés au terme de notre course à travers l'histoire de la théodicée israélite. Nous avons constaté que le peuple d'Israël, probablement polythéiste par ses origines n'est arrivé au monothéisme qu'en passant par la monolatrie. C'est la monolatrie qui a régi (en principe, du moins,) Israël depuis l'exode jusqu'au ^{viii}^e siècle. Si nous plaçons la date de l'exode au ^{xiv}^e siècle av. J. C., comme cela est généralement admis, sous le sucsesseur de Rhamsès II, nous devons conclure que pendant près de la moitié de ces quatorze siècles, Israël a été autre chose que monothéiste (1).

Notre conclusion est-elle équitable ?

Oui si nous voulons parler d'un monothéisme tout théorique, purement abstrait. Non, si nous admettons l'existence d'un monothéisme qui est autre chose qu'une conception métaphysique sur l'unité de Dieu, d'un monothé-

1. Nous ne tablons qu'à partir de l'exode pour rester sur un terrain solidement historique. Du reste l'époque qui a précédé, selon les indices, nous conduirait en plein polythéisme.

isme tout pratique qui ne réside pas dans la pensée seulement, mais dans le cœur, dans les faits, dans la vie.

Après tout, comme dit M. Baethgen, (Baethgen, *op. c.* p. 132) « ce qu'un peuple pense des dieux adorés par d'autres peuples, qu'il les tienne pour des fantômes ou qu'il leur laisse une certaine existence, c'est là une question, non pas certes insignifiante, cependant surtout théorique, pour qui conçoit la religion avant tout comme un rapport pratique ».

Nous nous rangeons d'autant plus volontiers à l'avis de M. Baethgen, que nous sommes persuadé comme lui que pour juger d'une religion il faut la saisir non pas théoriquement, mais dans le rapport pratique et vivant qu'elle institue entre l'homme et Dieu. A ce point de vue tout pratique, et nous croyons vraiment religieux, la monolâtrie de l'ancien Israël, si vivante, vaut un monothéisme et plus que certains monothéismes.

Nous dirons donc que le monothéisme israélite remonte plus haut que les prophètes du VIII^e siècle ; il date pratiquement du jour où Jahveh se révéla au Sinaï comme un Dieu jaloux et fit entendre à son peuple ce commandement nouveau :

« Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face. »

Exode 20/3.

Vu le président de la soutenance,
A. LODS

Vu le Doyen,
A. SABATIER

Vu et permis d'imprimer,
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

NATURE DU MONOTHÉISME ISRAÉLITE.

1 ^o) Monothéisme philosophique (monisme).	5
2 ^o) Monothéisme d'indifférence	8
3 ^o) Monothéisme religieux	10

DEUXIÈME PARTIE

LIMITES DU MONOTHÉISME ISRAÉLITE.

CHAPITRE I. — Des origines polythéistes de la religion d'Israel.	15
§ I. — <i>Hypothèses émises sur les origines du monothéisme israélite</i>	15
§ II. — <i>Traces de croyances polythéistes dans l'Ancien Testament</i>	18
CHAPITRE II. — Iahveh, dieu national d'israel	30
§ I. — <i>Origine simultanée du jahvisme et de la nation</i>	31
§ II. — <i>Iahveh est un dieu national</i>	34
CHAPITRE III. — Le monothéisme en Israel avant le judaïsme.	43
Deux influences : A) <i>Les malheurs politiques de la nation</i>	44
B) <i>Le développement du prophétisme</i>	51

CHAPITRE IV. — Le monothéisme du <i>Second Esaïe</i>	62
CHAPITRE V. — Le monothéisme après la restauration . . .	67
§ I. — <i>L'Angélologie</i>	68
§ II. — <i>La démonologie</i>	71
CONCLUSION	74

Imprimerie des Ecoles, H. JOURÉ, 15, rue Racine, Paris.
